POLIROM

Claude Lévi-Strauss

Toţi sîntem nişte canibali



Plural

Colecţia PLURAL

CLAUDE LÉVI-STRAUSS (1908-2009), considerat „părintele antropologiei moderne", a urmat studii de drept și filozofie înainte de a se orienta către etnologie și antropologie. A fost profesor la São Paulo (cercetările etnografice de aici constituie sursa volumului *Tropice triste*, care i-a adus celebritatea), iar mai apoi, pînă la pensionarea din 1982, director de studii și profesor la Collège de France, precum și director adjunct la Musée de l'Homme. A fost membru al Academiei Franceze din 1973. Dintre numeroasele sale lucrări, menționăm: *Rasă și istorie* (1952), *Mitologice* (4 vol., 1964, 1966, 1968, 1971), *Antropologia structurală* (2 vol., 1958, 1973), *Gîndirea sălbatică* (1962; Polirom, 2011), *Antropologia și problemele lumii moderne* (2011; Polirom, 2011) și *Cealaltă față a Lunii. Scrieri despre Japonia* (2011; Polirom, 2013).

Claude Lévi-Strauss, *Nous sommes tous des cannibales*
précédé de *Le Père Noël supplicié*
Avant-propos de Maurice Olender

Collection *La Librairie du XXI^e siècle*, sous la direction
de Maurice Olender.

Pe copertă: Louis Soutter (1871-1942), *Jocuri* (1937-1942, detaliu)

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

Printed in ROMANIA

Claude Lévi-Strauss

Toţi sîntem nişte canibali

precedat de

Supliciul lui Moș Crăciun

Cuvînt-înainte de Maurice Olender

Traducere de Giuliano Sfichi

POLIROM
2014

Îi mulțumesc lui Monique Lévi-Strauss, care a însoțit cu egală atenție și generozitate fiecare etapă din publicarea acestui volum.

M.O.

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français.

Acest volum a beneficiat de Programele de sprijin pentru publicare ale Institutului Francez.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

Toţi sîntem nişte canibali / Claude Lévi-Strauss; trad.: Giuliano Sfichi; cuvînt-înainte: Maurice Olender. – Iași: Polirom, 2014

ISBN 978-973-46-4236-6

I. Sfichi, Giuliano (trad.)
II. Olender, Maurice (pref.)

392.89
572

Cuvînt-înainte

Claude Lévi-Strauss a scris paginile ce alcătuiesc în prezent acest volum pentru a răspunde unei cereri din partea marelui cotidian italian *La Repubblica*. A rezultat un ansamblu inedit, compus din șaisprezece texte scrise în franceză între anii 1989 și 2000.

Pornind de fiecare dată de la un fapt de actualitate, Lévi-Strauss abordează aici cîteva dintre marile dezbateri contemporane. Dar, fie că este vorba despre așa-numita epidemie a „vacii nebune", despre forme de canibalism (alimentar sau terapeutic), despre prejudecăți rasiste, legate de practici ritualice (excizie sau circumcizie), etnologul ne îndeamnă să înțelegem faptele sociale ce se desfășoară sub ochii noștri evocînd opera lui Montaigne, unul dintre momentele fondatoare ale modernității occidentale: „Fiecare numește barbarie ceea ce nu face parte din obiceiurile lui" (I. 31).

Lévi-Strauss evidențiază astfel faptul că orice obicei, orice credință sau tradiție, „oricît de bizară, șocantă sau chiar revoltătoare ar părea", se poate explica doar în propriul ei context. Cu prilejul celui de-al patrulea centenar al morții lui Montaigne, în 1992, antropologul

reînsuflețește o dezbatere filozofică mereu actuală: „De o parte, filozofia Luminilor, care supune criticii sale toate societățile istorice și cultivă utopia unei societăți raționale. De cealaltă, relativismul, care respinge orice criteriu absolut pe care o cultură ar putea să-l invoce ca să judece culturi diferite. De la Montaigne încoace, după modelul lui, s-a căutat necontenit o ieșire din acestă contradicție".

Asemenea întregii opere a lui Claude Lévi-Strauss, acest volum, care își datorează titlul unuia dintre capitolele lui, subliniază legăturile indisociabile dintre „gîndirea mitică și cea științifică", fără să o reducă totuși pe a doua la cea dintîi. El reamintește că între societățile numite complexe și cele desemnate pe nedrept „ca primitive sau arhaice" nu există acea mare distanță pe care oamenii și-au imaginat-o multă vreme. Această constatare se naște dintr-un demers, altfel spus dintr-o metodă, care se vrea a fi totodată o abordare inteligibilă a cotidianului: „Ceea ce se află departe luminează ceea ce este aproape, dar și ceea ce este aproape poate lumina ceea ce se află departe".

Despre acest tip de observație, despre această „practică" a privirii în care ceea ce e departe și ceea ce e aproape se luminează reciproc, este vorba încă din 1952, în „Supliciul lui Moș Crăciun" – un articol scris pentru *Les Temps Modernes* –, publicat în deschiderea prezentului volum. În acest text, Claude Lévi-Strauss scrie despre un ritual recent în

Occident: „Etnologul nu are astfel în fiecare zi ocazia să observe, în propria-i societate, dezvoltarea subită a unui rit și chiar a unui cult”. Prudent, el adaugă imediat că este în același timp mai ușor și cu toate acestea mai dificil să ne înțelegem propriile societăți: „Mai ușor, deoarece continuitatea experienței este păstrată, cu toate momentele ei și cu fiecare dintre nuanțele ei; dar și mai dificil, pentru că în asemenea ocazii, prea rare, ne dăm seama de extrema complexitate a transformărilor sociale, chiar și a celor mai mici”.

În aceste cronici, care poartă pecetea ultimilor ani ai secolului XX, regăsim luciditatea marelui antropolog și pesimismul său tonic. Tradusă în circa treizeci de limbi, opera lui marchează de acum începutul secolului XXI.

Maurice Olender

Supliciul lui Moș Crăciun 1952

Sărbătorile Crăciunului din 1951 au fost marcate în Franța de o polemică la care presa și opinia publică par să se fi arătat foarte sensibile și care a introdus în atmosfera veselă tradițională pentru această perioadă a anului o notă de animozitate neobișnuită. De cîteva luni, autoritățile ecleziastice își exprimaseră, prin intermediul anumitor prelați, dezaprobarea față de importanța tot mai mare acordată de familii și de comercianți personajului Moș Crăciun. Ele denunțau o „păgînizare” îngrijorătoare a sărbătorii nașterii lui Iisus, care deturnează spiritul public de la sensul cu adevărat creștin al acestei comemorări în favoarea unui mit fără valoare religioasă. Aceste atacuri au luat amploare în ajunul Crăciunului; cu mai multă discreție, probabil, dar la fel de ferm, Biserica protestantă și-a alăturat vocea celei a Bisericii catolice. În ziare apăreau deja scrisori ale cititorilor și articole care atestau, în sensuri diverse, dar în

general ostile poziţiei ecleziastice, interesul stîrnit de această poveste. În fine, punctul culminant a fost atins pe 24 decembrie, cu ocazia unei manifestări pe care corespondentul ziarului *France-Soir* a relatat-o în termenii următori:

ÎN FAŢA COPIILOR DIN PATRONAJE
MOŞ CRĂCIUN A FOST ARS ÎN PIAŢA
CATEDRALEI DIN DIJON

Dijon, 24 decembrie (dep. *France-Soir*)

Moş Crăciun a fost spînzurat ieri după-amiază de poarta metalică a catedralei din Dijon şi ars în mod public în piaţă. Această execuţie spectaculoasă s-a desfăşurat în prezenţa cîtorva sute de copii din patronaje. Ea fusese hotărîtă cu acordul clerului care îl condamnase pe Moş Crăciun ca uzurpator şi eretic. Acesta fusese acuzat că păgînizează sărbătoarea Crăciunului, în sînul căreia s-a strecurat hoţeşte, ocupînd tot mai mult loc. I se reproşează mai ales că a pătruns în toate şcolile publice, de unde reprezentarea naşterii în iesle a lui Iisus este exclusă în mod sistematic.

Duminică, la ora trei după-amiaza, nefericitul moşneag cu barbă albă a

plătit ca mulţi inocenţi pentru o greşeală de care se făcuseră vinovaţi cei ce vor aplauda la execuţia lui. Focul i-a pîrjolit barba şi Moşul a dispărut în fum.

La finalul execuţiei a fost publicat un comunicat, din care redăm aici esenţialul:

Reprezentînd toate căminele creştine din parohie dornice să lupte împotriva minciunii, două sute cincizeci de copii, strînşi în faţa porţii principale a catedralei din Dijon, l-au ars pe Moş Crăciun.

Nu era vorba de o distracţie populară, ci de un gest simbolic. Moş Crăciun a fost jertfit prin ardere de tot. Ca să fim cinstiţi, minciuna nu poate trezi sentimentul religios la copil şi nu este în nici un caz o metodă de educaţie. Alţii n-au decît să zică şi să scrie ce vor ei şi să facă din Moş Crăciun contraponderea Moşului cu Biciul.*

Pentru noi, creştinii, sărbătoarea Crăciunului trebuie să rămînă prăznuirea naşterii Mîntuitorului.

Executarea lui Moş Crăciun în piaţa din faţa catedralei a fost apreciată în

---

* Fr. *Père Fouettard*, personaj ţinînd de folclorul sărbătorii Sfîntului Nicolae. În timp ce sfîntul împarte daruri copiilor cuminţi, Moşul cu Biciul are în general rolul de a-i pedepsi pe cei care au fost obraznici (n.tr.).

diferite moduri de către populaţie şi a stîrnit vii comentarii chiar și în rîndul catolicilor.

De altfel, această manifestare intempestivă riscă să aibă urmări pe care organizatorii ei nu le-au prevăzut.

Toată povestea împarte orașul în două tabere.

Dijon așteaptă învierea din morți a lui Moș Crăciun, asasinat ieri în piața din fața catedralei. Moșul va reveni la viață astă-seară, la ora optsprezece, la primărie. Un comunicat oficial a anunțat, într-adevăr, că îi cheamă, ca în fiecare an, pe copiii din Dijon în Place de la Libération și că le va vorbi de pe acoperișul primăriei, unde se va plimba în lumina reflectoarelor.

Canonicul Kir, primar și deputat de Dijon, s-ar fi abținut să ia vreo poziție în această chestiune delicată.

În aceeași zi, supliciul lui Moș Crăciun trecea în prima linie a actualităților; toate ziarele comentau incidentul, unele – precum *France-Soir*, deja citat și, după cum se știe, cotidianul cu cel mai mare tiraj din presa franceză – mergînd chiar pînă la a-i consacra editorialul. În general,

atitudinea clerului din Dijon este dezaprobată, în așa fel încît, se pare, autoritățile religioase au socotit că e bine să bată în retragere sau cel puțin să păstreze o atitudine rezervată și discretă; se spune totuși că slujitorii cultului sînt împărțiți în privința problemei. Tonul majorității articolelor este cel al unei sensibilități exagerate și pline de tact: este atît de drăguț să crezi în Moș Crăciun, e ceva ce nu face rău nimănui, copiii au astfel parte de mari satisfacții și adună amintiri încîntătoare pentru cînd vor fi adulți etc. În realitate, se evită problema în loc să i se dea răspuns, fiindcă nu trebuie justificate motivele pentru care Moș Crăciun le place copiilor, ci cele care i-au împins pe adulți să-l inventeze. Oricum ar sta lucrurile, aceste reacții sînt atît de unanime încît nu ne-am putea îndoi că există în această privință un divorț între opinia publică și Biserică. În ciuda caracterului neînsemnat al incidentului, faptul este unul de importanță, deoarece evoluția franceză de la Ocupație încoace arătase o reconciliere treptată cu religia a unei opinii publice caracterizate în mare măsură de necredință: accesul în consiliile guvernamentale al unui partid politic atît de clar confesional

precum MRP* furnizează o dovadă în acest sens. Anticlericalii tradiţionali şi-au dat seama de altfel ce ocazie nesperată li se oferea: la Dijon şi în alte părţi, ei devin subit apărători ai lui Moş Crăciun, aflat în pericol. Moş Crăciun, simbol al necredinţei, ce paradox! Căci, în povestea aceasta, totul se petrece ca şi cum Biserica ar adopta un spirit critic însetat de onestitate şi de adevăr, în timp ce raţionaliştii se fac apărătorii superstiţiei. Aparenta inversare a rolurilor este de ajuns pentru a sugera că această poveste naivă acoperă nişte realităţi mai profunde. Ne aflăm în faţa unei manifestări simptomatice pentru o evoluţie foarte rapidă a moravurilor şi a credinţelor, în primul rînd în Franţa, dar probabil şi în alte părţi. Etnologul nu are astfel în fiecare zi ocazia să observe, în propria-i societate, dezvoltarea subită a unui rit şi chiar a unui cult, să-i cerceteze cauzele şi să-i studieze impactul asupra celorlalte forme ale vieţii religioase, în fine, să încerce să înţeleagă din ce transformări de ansamblu, mentale şi sociale totodată, fac parte nişte manifestări vizibile asupra cărora

---

* Mouvement Républicain Populaire – Mişcarea Republicană Populară (n.tr.).

Biserica – bazîndu-se pe o experiență tradițională în aceste materii – nu s-a înșelat, cel puțin în măsura în care se limita să le atribuie o valoare semnificativă.

*

* *

De vreo trei ani încoace, adică de cînd activitatea economică a redevenit aproape normală, celebrarea Crăciunului a luat în Franța o amploare necunoscută în anii dinainte de război. Este cert că această dezvoltare, atît prin importanța sa materială, cît și prin formele sub care se produce, e un rezultat direct al influenței și prestigiului Statelor Unite ale Americii. Astfel, am văzut simultan apărînd brazii falnici înălțați în intersecții sau pe arterele principale, luminați noaptea; hîrtia de ambalaj decorată cu diferite scene și personaje pentru darurile de Crăciun; felicitările cu vinietă, însoțite de obiceiul expunerii lor în timpul săptămînii fatidice pe șemineul celui care le primește; chetele Armatei Salvării, care își atîrnă cazanele în chip de talere pentru pomană în piețe și pe străzi; în fine, personajele deghizate în Moș Crăciun pentru a primi cererile copiilor în marile magazine. Toate

aceste obiceiuri, care li se păreau pînă acum cîţiva ani puerile şi bizare francezilor ce vizitau Statele Unite şi erau văzute ca unul dintre semnele cele mai evidente ale incompatibilităţii funciare dintre cele două mentalităţi, s-au implantat şi aclimatizat în Franţa cu o uşurinţă şi o generalitate ce reprezintă o lecţie asupra căreia istoricul civilizaţiilor trebuie să mediteze.

În acest domeniu, ca şi în altele, asistăm la o vastă experienţă de propagare, probabil nu foarte diferită de acele fenomene arhaice pe care eram obişnuiţi să le studiem prin raportare la îndepărtatele exemple ale brichetei cu piston sau pirogii cu braţ de echilibru. Este însă mai uşor şi totodată mai dificil să reflectăm asupra unor fapte ce se desfăşoară sub ochii noştri şi a căror scenă este propria noastră societate. Mai uşor, deoarece continuitatea experienţei este păstrată, cu toate momentele ei şi cu fiecare dintre nuanţele ei; dar şi mai dificil, pentru că în asemenea ocazii, prea rare, ne dăm seama de extrema complexitate a transformărilor sociale, chiar şi a celor mai mici, şi pentru că motivele aparente pe care le atribuim evenimentelor ai căror actori sîntem diferă foarte mult de cauzele

reale care ne conferă un rol în cadrul acestora.

Astfel, ar fi prea simplu să explicăm dezvoltarea celebrării Crăciunului în Franța numai prin influența Statelor Unite. Împrumutul este indubitabil, dar nu aduce cu el decît o mică parte dintre rațiunile sale. Să le enumerăm rapid pe cele care sînt evidente: există mai mulți americani în Franța, care sărbătoresc Crăciunul în felul lor specific; cinematograful, *digest*-urile și romanele americane, ca și unele reportaje ale marilor ziare, au făcut cunoscute obiceiurile americane, iar acestea beneficiază de prestigiul asociat cu puterea militară și economică a Statelor Unite; nu este exclus nici ca Planul Marshall să fi favorizat direct sau indirect importarea unor mărfuri legate de riturile de Crăciun. Dar toate acestea nu ar fi de ajuns pentru a explica fenomenul. Tradiții importate din Statele Unite se impun chiar și unor pături ale populației care nu sînt conștiente de originea lor; mediile muncitorești, unde influența comunistă mai curînd ar discredita tot ce poartă marca *made in USA*, le adoptă la fel de ușor ca și celelalte. Pe lîngă propagarea simplă, se cuvine așadar să evocăm acel proces atît

de important pe care Kroeber, care l-a identificat mai întîi, l-a numit propagare prin stimulare (*stimulus diffusion*): obiceiul importat nu este asimilat, ci joacă mai degrabă rolul de catalizator; altfel spus, suscită, prin simpla lui prezenţă, apariţia unui obicei analog care era deja prezent în stare potenţială în mediul secundar. Să ilustrăm acest punct printr-un exemplu care are legătură directă cu subiectul nostru. Industriaşul fabricant de hîrtie care se duce în Statele Unite la invitaţia colegilor săi americani sau ca membru al unei misiuni economice constată că acolo se fabrică sortimente speciale de hîrtie pentru ambalajele de Crăciun; el preia ideea: este vorba despre un fenomen de propagare. Gospodina pariziană care se duce la papetăria din cartier ca să cumpere hîrtia necesară pentru a-şi ambala cadourile observă în vitrină sortimente de hîrtie mai drăguţe şi fabricate mai îngrijit decît cele cu care se mulţumea înainte; ea nu ştie nimic despre obiceiul american, dar această hîrtie satisface o exigenţă estetică şi exprimă o dispoziţie afectivă deja prezente, deşi lipsite de mijloace de exprimare. Adoptînd-o, gospodina nu preia direct (ca fabricantul) o cutumă străină,

ci această cutumă, odată recunoscută, stimulează la ea naşterea unei cutume identice.

Apoi, nu trebuie uitat că, încă dinainte de război, celebrarea Crăciunului se afla în Franța și în toată Europa pe o pantă ascendentă. Faptul este legat în primul rînd de ameliorarea treptată a nivelului de trai, dar comportă și cauze mai subtile. Cu trăsăturile pe care i le cunoaștem, Crăciunul este prin esență o sărbătoare modernă, în pofida multiplicității caracteristicilor arhaizante. Folosirea vîscului nu este, cel puțin nu nemijlocit, ceva rămas de pe vremea druizilor, căci moda lui pare să fi fost reinstaurată în Evul Mediu. Bradul de Crăciun nu este menționat nicăieri înainte de unele texte germane din secolul al XVII-lea; el ajunge în Anglia în secolul al XVIII-lea, iar în Franța abia în cel de-al XIX-lea. Littré pare să-l cunoască numai puțin sau sub o formă destul de diferită de cea pe care o știm noi, de vreme ce, după cum îl definește el (art. „Crăciun"), ar fi vorba „în cîteva țări, despre o creangă de brad sau de ilex felurit împodobită, garnisită îndeosebi cu bomboane și jucării de dat copiilor, care se bucură astfel dinainte de plăcerea pe care o vor gusta". Diversitatea

numelor date personajului care are rolul de a împărţi jucării copiilor – Moş Crăciun, Sfîntul Nicolae, Santa Claus – arată de asemenea că el este produsul unui fenomen de convergenţă, şi nu un prototip vechi păstrat pretutindeni.

Însă dezvoltarea modernă nu inovează: ea se mulţumeşte să recompună din piese şi din bucăţi o veche celebrare a cărei importanţă nu este niciodată complet uitată. Dacă pentru Littré pomul de Crăciun este aproape o instituţie exotică, Cheruel notează în mod semnificativ, în *Dicţionarul istoric al instituţiilor, obiceiurilor şi tradiţiilor din Franţa* (după mărturisirea autorului însuşi, o remaniere a dicţionarului vechilor tradiţii naţionale al lui Sainte-Palaye, 1697-1781): „Crăciunul... a fost, vreme de mai multe secole şi *pînă nu demult* [sublinierea noastră], prilejul unor sărbătoriri în familie"; urmează o descriere a festivităţilor de Crăciun din secolul al XIII-lea, care nu par cu nimic mai prejos decît ale noastre. Ne aflăm deci în faţa unui ritual a cărui importanţă a fluctuat deja mult în istorie, care a cunoscut momente de apogeu şi declinuri. Forma americană nu este decît cel mai modern dintre aceste avataruri.

În treacăt fie spus, aceste indicaţii expeditive sînt suficiente pentru a arăta cît de puţin trebuie să ne încredem, în faţa unor probleme de acest tip, în explicaţiile prea facile care fac apel automat la „vestigii" şi „rămăşiţe". Dacă n-ar fi existat niciodată, în vremurile preistorice, un cult al arborilor care s-a perpetuat în diverse obiceiuri folclorice, Europa modernă n-ar fi „inventat" probabil pomul de Crăciun. Dar – aşa cum am arătat mai sus – este vorba într-adevăr de o invenţie recentă. Şi totuşi, această invenţie nu s-a născut pur şi simplu din nimic. Fiindcă alte obiceiuri medievale sînt perfect atestate: butucul de Crăciun (devenit produs de patiserie la Paris) făcut dintr-un trunchi destul de gros ca să ardă toată noaptea; lumînările de Crăciun, de o mărime adecvată pentru a asigura acelaşi rezultat; împodobirea clădirilor (încă de pe vremea Saturnaliilor romane, asupra cărora vom reveni) cu rămurele cu verdeaţă: iederă, ilex, brad; în sfîrşit – şi fără nici o legătură cu Crăciunul –, romanele Mesei Rotunde menţionează un arbore supranatural acoperit în întregime de lumini. În acest context, pomul de Crăciun apare ca o soluţie sincretică, care concentrează adică într-un singur

obiect nişte exigenţe date pînă atunci separat: copac magic, foc, lumină durabilă, verdeaţă persistentă. Invers, Moş Crăciun este, sub forma sa actuală, o creaţie modernă; şi mai recentă este credinţa (care obligă Danemarca să ţină un birou poştal special pentru a răspunde la corespondenţa tuturor copiilor din lume) potrivit căreia el locuieşte în Groenlanda, posesiune daneză, şi călătoreşte într-o sanie trasă de reni. Se spune chiar că acest aspect al legendei s-a dezvoltat mai ales în cursul ultimului război, datorită staţionării unor forţe americane în Islanda şi în Groenlanda. Şi totuşi, prezenţa renilor nu e întîmplătoare, de vreme ce documente engleze din epoca Renaşterii menţionează trofee de reni plimbate cu ocazia dansurilor de Crăciun, iar asta anterior oricărei credinţe în Moş Crăciun, şi cu atît mai mult formării legendei lui.

Elemente foarte vechi sînt aşadar amestecate şi reamestecate, altele sînt introduse şi se găsesc formule inedite pentru a perpetua, transforma sau reînsufleţi obiceiuri vechi. Nu există nimic cu adevărat nou în ceea ce ne-ar plăcea să numim, fără jocuri de cuvinte, renaşterea Crăciunului. De ce stîrneşte ea

atunci o asemenea emoţie şi de ce animozitatea unora se concentrează în jurul personajului lui Moş Crăciun?

*
* *

Moş Crăciun e îmbrăcat în stacojiu: este un rege. Barba lui argintie, blănurile şi cizmele lui, sania în care călătoreşte, toate evocă iarna. I se spune „Moş" şi e în vîrstă, deci întruchipează forma binevoitoare a autorităţii bătrînilor. Toate astea sînt destul de clare, dar în ce categorie se cuvine să-l includem din punctul de vedere al tipologiei religioase? Nu e o fiinţă mitică, fiindcă nu există mit care să-i explice originea şi funcţiile religioase; şi nu e nici un personaj de legendă, de vreme ce nu-i este ataşată nici o povestire semiistorică. În fapt, această fiinţă supranaturală şi imuabilă, fixată pe vecie în forma ei şi definită printr-o funcţie exclusivă şi printr-o revenire periodică, ţine mai curînd de familia divinităţilor; de altfel, copiii îi aduc un cult, în anumite perioade ale anului, sub formă de scrisori şi de rugăminţi; ea îi răsplăteşte pe cei buni şi îi privează de răsplată pe cei răi. Este divinitatea unei clase de vîrstă a societăţii noastre

(clasă de vîrstă pe care credința în Moș Crăciun o caracterizează de altfel îndeajuns), iar singura diferență dintre Moș Crăciun și o divinitate veritabilă este că adulții nu cred în el, cu toate că își încurajează copiii să creadă în el și întrețin credința aceasta printr-un mare număr de mistificări.

Moș Crăciun este așadar, în primul rînd, expresia unui statut care face diferența între copiii mici, pe de o parte, și adolescenți și adulți, pe de altă parte. În această privință, el este legat de un vast ansamblu de credințe și practici pe care etnologii le-au studiat în majoritatea societăților, și anume riturile de trecere și de inițiere. Într-adevăr, există puține grupări umane în care, sub o formă sau alta, copiii (uneori și femeile) să nu fie excluși din tovărășia bărbaților prin ignoranța cu privire la anumite mistere sau prin credința – întreținută cu grijă – în vreo iluzie pe care adulții își rezervă posibilitatea de a o dezvălui la momentul oportun, consacrînd astfel încorporarea tinerelor generații în generația lor. Uneori, riturile acestea seamănă în mod surprinzător cu cele pe care le examinăm în acest moment. Cum, de exemplu, să nu fii frapat de analogia care

există între Moş Crăciun şi aşa-numitele *katchina* ale indienilor din sud-vestul Statelor Unite? Aceste personaje costumate şi mascate întruchipează zei şi strămoşi; ei revin periodic şi îşi vizitează satul ca să danseze şi ca să-i pedepsească sau să-i răsplătească pe copii, căci se face în aşa fel încît aceştia să nu-şi recunoască părinţii sau cunoscuţii sub deghizarea tradiţională. Moş Crăciun aparţine cu siguranţă aceleiaşi familii, împreună cu alţi comparşi trecuţi acum în plan secundar: Baubau, Moşul cu Biciul etc. Este extrem de semnificativ că aceleaşi tendinţe educaţionale care proscriu astăzi apelul la aceste *katchina* punitive au condus la exaltarea personajului binevoitor al lui Moş Crăciun, în loc – cum ne-ar fi putut face să presupunem dezvoltarea spiritului pozitiv şi raţionalist – să-l înglobeze în aceeaşi condamnare. În această privinţă nu a existat nici o raţionalizare a metodelor de educaţie, căci Moş Crăciun nu este mai „raţional” decît Moşul cu Biciul (Biserica are dreptate aici): asistăm mai degrabă la o deplasare mitică, şi tocmai această deplasare trebuie explicată.

Este foarte cert că riturile şi miturile de iniţiere au, în societăţile umane, o

funcţie practică: ele îi ajută pe cei mai vîrstnici să-i ţină pe cei mai tineri într-o stare de ordine şi de supunere. Pe tot parcursul anului, invocăm venirea lui Moş Crăciun ca să le reamintim copiilor noştri că dărnicia lui va fi pe măsura cuminţeniei lor; iar caracterul periodic al împărţirii darurilor serveşte în mod util la disciplinarea revendicărilor din partea copiilor, la reducerea la o scurtă perioadă a momentului cînd au cu adevărat *dreptul* să pretindă cadouri. Dar acest simplu enunţ este suficient pentru a face să explodeze cadrele explicaţiei utilitariste. Căci de ce ar avea copiii drepturi, iar aceste drepturi s-ar impune atît de imperios adulţilor încît aceştia ar fi obligaţi să elaboreze o mitologie şi un ritual costisitoare şi complicate pentru a reuşi să le ţină sub control şi să le limiteze? Vedem imediat că credinţa în Moş Crăciun nu este doar o *mistificare* impusă în mod agreabil de către adulţi copiilor; ea este, într-o foarte mare măsură, rezultatul unei *tranzacţii* extrem de oneroase între două generaţii. Situaţia întregului ritual este aceeaşi cu a plantelor verzi – brad, ilex, iederă, vîsc – cu care ne împodobim casele. Astăzi lux gratuit, ele au fost cîndva, cel puţin în cîteva

regiuni, obiectul unui *schimb* între două clase ale populației: în ajunul Crăciunului, în Anglia, chiar pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, femeile mergeau la *a-gooding*, adică umblau cerînd din casă în casă și le dădeau în schimb donatorilor crenguțe verzi. Îi vom regăsi pe copii în aceeași poziție de negociere și e bine să notăm aici că, pentru a umbla cu cerutul de Sfîntul Nicolae, copiii se deghizau uneori în femei: femei, copii, adică, în ambele cazuri, neinițiați.

Or, există un aspect foarte important al riturilor de inițiere căruia nu i s-a acordat întotdeauna suficientă atenție, dar care clarifică natura lor mai în profunzime decît considerațiile utilitare evocate în paragraful precedent. Să luăm ca exemplu ritualul așa-numitelor *katchina* specific indienilor pueblo, despre care am mai vorbit. Oare copiilor li se ascunde natura umană a personajelor ce întruchipează aceste *katchina* doar ca să se teamă de ele sau să le respecte și să se comporte în consecință? Da, probabil, însă aceasta nu este decît funcția secundară a ritualului; căci mai există o explicație, pe care mitul de origine o pune perfect în lumină. După cum explică acest mit, *katchina* sînt sufletele primilor copii

indigeni, înecați în mod dramatic într-un rîu în epoca migrațiilor ancestrale. *Katchina* sînt așadar, în același timp, dovadă a morții și mărturie a vieții de după moarte. Dar mai e ceva: atunci cînd strămoșii indienilor actuali s-au stabilit în sfîrșit în satul lor, *katchina* veneau, potrivit mitului, în fiecare an să-i viziteze, iar cînd plecau luau cu ele copiii. Indigenii, disperați că își pierdeau urmașii, au obținut de la *katchina* ca ele să rămînă în lumea de dincolo, făgăduindu-le în schimb să le reprezinte în fiecare an cu ajutorul măștilor și dansurilor. Așadar, copiii nu sînt excluși de la misterul acestor *katchina* în primul rînd pentru a fi intimidați. Aș spune cu dragă inimă că sînt excluși din motivul invers: deoarece ei *sînt katchina*. Sînt ținuți în afara mistificării pentru că ei reprezintă realitatea cu care mistificarea constituie un fel de compromis. Locul lor e în altă parte: nu cu măștile și cu cei vii, ci cu zeii și cu morții; cu zeii care sînt morții. Iar morții sînt copiii.

Credem că această interpretare poate fi extinsă la toate riturile de inițiere și chiar la toate prilejurile cu care societatea se divizează în două grupuri. „Neinițierea” nu este doar o stare de privare,

definită de ignoranţă, iluzie sau alte conotaţii negative. Raportul dintre iniţiaţi şi neiniţiaţi are un conţinut pozitiv. Este un raport complementar între două grupuri dintre care unul reprezintă morţii şi celălalt viii. Chiar în cursul ritualului, rolurile sînt de altfel adesea inversate, şi încă în mai multe rînduri, căci dualitatea dă naştere unei reciprocităţi de perspective care, ca în cazul oglinzilor puse faţă în faţă, se poate repeta la infinit: dacă neiniţiaţii sînt morţii, ei sînt de asemenea nişte superiniţiaţi; şi dacă, aşa cum se întîmplă iarăşi de multe ori, iniţiaţii personifică fantomele morţilor pentru a-i înspăimînta pe novici, acestora din urmă le va reveni, într-un stadiu ulterior al ritualului, rolul de a le împrăştia şi de a preveni întoarcerea lor. Fără să ducem mai departe aceste consideraţii care ne-ar îndepărta de ţelul pe care ni l-am propus, va fi suficient să reamintim că, în măsura în care riturile şi credinţele legate de Moş Crăciun ţin de o sociologie iniţiatică (şi acest lucru este neîndoielnic), ele pun în evidenţă, dincolo de opoziţia dintre copii şi adulţi, o opoziţie mai profundă între cei morţi şi cei vii.

*
* *

Am ajuns la concluzia precedentă printr-o analiză strict sincronică a funcţiei anumitor ritualuri şi a conţinutului miturilor ce servesc la fundamentarea lor. O analiză diacronică ne-ar fi condus însă la acelaşi rezultat. Fiindcă istoricii religiilor şi folcloriştii admit în general că originea îndepărtată a lui Moş Crăciun se află în acel Abate al Veseliei, *Abbas Stultorum*, Abate al Dezordinii (care traduce exact englezescul *Lord of Misrule*) – toţi, personaje care sînt, pentru o perioadă determinată, regi ai Crăciunului şi în care îi recunoaştem pe moştenitorii regelui Saturnaliilor din epoca romană. Or, Saturnaliile erau sărbătoarea *larvae*-lor, adică a morţilor de moarte violentă ori lăsaţi neîngropaţi, iar în spatele bătrînului Saturn devorator de copii se profilează ca tot atîtea imagini simetrice: moşneagul Crăciun, binefăcător al copiilor; scandinavul Julebok, demon încornorat din lumea subpămînteană care duce cadouri copiilor; Sfîntul Nicolae, care îi readuce la viaţă şi îi copleşeşte cu daruri; în sfîrşit, *katchina*, copii morţi înainte de vreme, care renunţă la rolul lor de ucigaşe

de copii pentru a deveni personaje ce împart, rînd pe rînd, pedepse şi daruri. Să adăugăm că, precum *katchina*, prototipul arhaic al lui Saturn este un zeu al germinaţiei. În fapt, personajul modern al lui Santa Claus sau al lui Moş Crăciun rezultă din fuziunea sincretică a mai multor personaje: Abatele Veseliei, episcop-copil ales sub protecţia Sfîntului Nicolae, şi Sfîntul Nicolae însuşi, din a cărui sărbătoare îşi trag originea în mod direct credinţele legate de ciorapi, de încălţări şi de coşurile caselor. Abatele Veseliei domnea în ziua de 25 decembrie; sărbătoarea Sfîntului Nicolae are loc pe 6 decembrie; episcopii-copii erau aleşi în ziua Sfinţilor Inocenţi, adică pe 28 decembrie. În Scandinavia, perioada numită Jul era celebrată în decembrie. Sîntem trimişi direct la acea *libertas decembris* despre care vorbeşte Horaţiu şi pe care, încă din secolul al XVIII-lea, du Tillot o invocase pentru a lega Crăciunul de Saturnalii.

Explicaţiile prin supravieţuire sînt întotdeauna incomplete; fiindcă tradiţiile nu dispar şi nici nu supravieţuiesc fără motiv. Cînd ele subzistă, cauza se găseşte nu atît în viscozitatea istorică, cît în permanenţa unei funcţii pe care analiza

prezentului trebuie să ne permită să o decelăm. Am acordat indienilor pueblo un loc predominant în discuția noastră tocmai pentru că absența oricărei relații istorice imaginabile între instituțiile lor și ale noastre (dacă exceptăm anumite influențe spaniole tîrzii, în secolul al XVII-lea) arată că, prin riturile de Crăciun, ne aflăm nu numai în fața unor vestigii istorice, ci și a unor forme de gîndire și de comportament care țin de condițiile cele mai generale ale vieții în societate. Saturnaliile și celebrarea medievală a Crăciunului nu conțin rațiunea ultimă a unui ritual altminteri inexplicabil și lipsit de semnificație, dar ele furnizează un material comparativ util pentru degajarea sensului profund al unor instituții recurente.

Nu e de mirare că aspectele necreștine ale sărbătorii Crăciunului seamănă cu Saturnaliile, de vreme ce avem motive întemeiate să presupunem că Biserica a stabilit data nașterii lui Iisus pe 25 decembrie (în loc de martie sau ianuarie) pentru a substitui comemorarea sa sărbătorilor păgîne care se desfășurau la început pe 17 decembrie, dar care, la sfîrșitul Imperiului, țineau șapte zile, adică pînă pe 24. În fapt, din Antichitate pînă în Evul Mediu, „sărbătorile lui decembrie" prezintă

aceleaşi caracteristici. În primul rînd, împodobirea clădirilor cu plante verzi; apoi, darurile pe care oamenii şi le făceau unii altora sau pe care le aduceau copiilor; în sfîrşit, fraternizarea între bogaţi şi săraci, stăpîni şi slugi.

Cînd analizăm faptele mai îndeaproape, ies la iveală unele analogii de structură la fel de frapante. Ca şi Saturnaliile romane, Crăciunul medieval prezintă două trăsături sincretice şi opuse. Este în primul rînd o adunare şi o comuniune: distincţia dintre clase şi stări este temporar abolită, sclavii sau servitorii se aşază la masa stăpînilor, iar aceştia din urmă le devin slujitori; mesele îmbelşugate sînt deschise tuturor; sexele schimbă veşmintele între ele. Dar, în acelaşi timp, grupul social se scindează în două: tineretul se constituie într-un corp autonom şi îşi alege suveranul, abate al tineretului sau, ca în Scoţia, *abbot of unreason*; şi, aşa cum indică acest titlu, tinerii se dedau unui comportament nesocotit ce se traduce prin abuzuri comise în defavoarea restului populaţiei şi despre care ştim că, pînă în epoca Renaşterii, luau formele cele mai extreme: blasfemie, furt, viol şi chiar crimă. În timpul Crăciunului ca şi în timpul Saturnaliilor, societatea

funcţionează după un dublu ritm de *solidaritate sporită* şi de *antagonism exacerbat*, iar aceste două caracteristici sînt date ca un cuplu de opoziţii corelative. Personajul Abatelui Veseliei efectuează un soi de mediere între aceste două aspecte. El este recunoscut şi chiar instalat în funcţie de către autorităţile reglementare; misiunea lui este să comande excesele, menţinîndu-le totodată între anumite limite. Ce raport există între acest personaj şi funcţia sa, pe de o parte, şi personajul şi funcţia lui Moş Crăciun, descendentul său îndepărtat, pe de altă parte?

Aici trebuie să distingem cu grijă între punctul de vedere istoric şi punctul de vedere structural. Istoriceşte vorbind, după cum am mai spus, Moş Crăciun din Europa Occidentală, cu predilecţia lui pentru hornuri şi încălţări, rezultă pur şi simplu dintr-o deplasare recentă a sărbătorii Sfîntului Nicolae, asimilată cu celebrarea Crăciunului, trei săptămîni mai tîrziu. Asta ne explică faptul că tînărul abate a devenit un bătrîn, dar numai în parte, fiindcă transformările sînt mai sistematice decît ar putea face să se admită hazardul conexiunilor istorice şi calendaristice. Un personaj real

a devenit un personaj mitic; o emanaţie a tineretului, simbolizînd antagonismul lui în raport cu adulţii, s-a preschimbat în simbolul vîrstei adulte şi exprimă bunele ei intenţii faţă de tineret; apostolul relei purtări e însărcinat să consfinţească buna purtare. Adolescenţilor de o agresivitate nemascată faţă de părinţi li se substituie părinţii care se ascund sub o barbă falsă pentru a-i răsfăţa pe copii. Mediatorul imaginar înlocuieşte mediatorul real şi, în timp ce îşi schimbă natura, începe să funcţioneze în celălalt sens.

Vom da neîntîrziat deoparte o categorie de consideraţii care nu sînt esenţiale pentru dezbatere şi care riscă să întreţină confuzia. În calitate de clasă de vîrstă, „tineretul" a dispărut în mare măsură din societatea contemporană (cu toate că asistăm de cîţiva ani la unele tentative de reconstituire, despre care încă nu putem şti ce rezultate vor avea). Un ritual care se împărţea altădată între trei grupuri de protagonişti – copii mici, tineret, adulţi – nu mai implică astăzi decît două (cel puţin în ceea ce priveşte Crăciunul): adulţii şi copiii. „Nesocotinţa" Crăciunului şi-a pierdut aşadar în bună măsură punctul de sprijin; ea s-a deplasat

şi, în acelaşi timp, s-a atenuat: în grupul adulţilor, supravieţuieşte doar pe durata petrecerii de Crăciun de la cabaret, iar în noaptea dintre ani, în Time Square. Dar să examinăm mai degrabă rolul copiilor.

În Evul Mediu, copiii nu stau şi aşteaptă răbdători ca jucăriile să le vină pe horn. În general deghizaţi şi strînşi în cete pe care franceza veche le numeşte, din acest motiv, *guisarts*[*], ei merg din casă în casă pentru a cînta şi a face urări, primind în schimb fructe şi prăjituri. Fapt semnificativ, copiii evocă moartea ca să-şi pună în evidenţă creanţa. Astfel, în secolul al XVIII-lea, în Scoţia, ei cîntă acest cuplet:

Rise up, good wife, and be no' swier (lazy)
To deal your bread as long's you're here;
The time will come when you'll be dead,
And neither want nor meal nor bread[1].

Chiar dacă n-am avea această preţioasă indicaţie şi pe aceea, nu mai puţin semnificativă, a deghizării care îi transformă pe actori în duhuri sau fantome, am avea

* Deghizaţi, mascaţi (n.tr.).

1. Citat de J. Brand, *Observation on Popular Antiquities*, ed. nouă, Londra, 1900, p. 243.

altele, extrase din studierea colectelor făcute de copii. Se ştie că acestea nu se limitează la Crăciun[1]. Ele se succedă pe durata întregii perioade critice a toamnei, cînd noaptea ameninţă ziua, iar morţii încep să-i hărţuiască pe cei vii. Colectele de Crăciun încep cu cîteva săptămîni, în general trei, înainte de sărbătoarea naşterii lui Iisus, stabilind aşadar legătura cu colectele, de asemenea costumate, ale sărbătorii Sfîntului Nicolae, care i-a reînviat pe copiii morţi; iar caracterul lor este şi mai bine marcat în cazul colectei iniţiale a sezonului, cea de Hallow-Even – devenită ajunul sărbătorii Tuturor Sfinţilor prin decizie ecleziastică –, cînd, chiar şi astăzi în ţările anglo-saxone, copiii costumaţi în fantome şi în schelete nu-i lasă în pace pe adulţi dacă aceştia nu-şi răscumpără liniştea cu ajutorul unor daruri mărunte. Înaintarea toamnei, de la începutul ei pînă la solstiţiul ce marchează salvarea luminii şi a vieţii, este însoţită aşadar, pe plan ritual, de un demers dialectic ale cărui principale etape sînt: revenirea morţilor, comportamentul lor

1. Vezi cu privire la această chestiune A. Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genre de vie*, Paris, 1948, pp. 92, 122 şi *passim*.

ameninţător şi de hărţuire, stabilirea unui *modus vivendi* cu cei vii, constînd într-un schimb de servicii şi de daruri, şi, în fine, triumful vieţii în momentul în care, de Crăciun, morţii copleşiţi cu daruri îi părăsesc pe cei vii şi îi lasă în pace pînă la toamna următoare. Este elocvent că ţările latine şi catolice, pînă în secolul al XIX-lea, au pus accentul pe sărbătoarea Sfîntului Nicolae, adică pe forma cea mai *măsurată* a relaţiei, în timp ce ţările anglo-saxone o dedublează de obicei în cele două forme extreme şi antitetice ale sale de Halloween, cînd copiii îi întruchipează pe morţi ca să stoarcă taxe de la adulţi, şi Christmas, cînd adulţii îi răsfaţă pe copii ca să le sporească vitalitatea.

*

* *

În consecinţă, caracteristicile aparent contradictorii ale riturilor de Crăciun se clarifică: pe parcursul a trei luni de zile, vizita morţilor la cei vii a devenit din ce în ce mai insistentă şi opresivă. În ziua în care aceştia îşi iau rămas-bun, oamenii îşi pot permite să-i sărbătorească şi să le ofere o ultimă ocazie de a se manifesta liber – sau, cum se zice atît

de exact în engleză, *to raise hell*. Însă cine îi poate personifica pe morți, într-o societate de ființe vii, dacă nu toți cei care, într-un fel sau altul, sînt incomplet încorporați grupului, adică țin de această *alteritate* care este însăși marca supremului dualism: cel al morților și al viilor? Să nu ne mirăm deci că îi vedem pe străini, sclavi și copii devenind principalii beneficiari ai sărbătorii. Inferioritatea în materie de statut politic sau social și inegalitatea vîrstelor furnizează în această privință criterii echivalente. În fapt, avem nenumărate mărturii, mai ales pentru lumile scandinavă și slavă, care dezvăluie caracterul specific al ospățului de Crăciun și de Anul Nou de a fi o masă oferită morților, la care invitații joacă rolul morților, așa cum copiii îl joacă pe cel al îngerilor, iar îngerii înșiși, pe cel al morților. Nu este așadar surprinzător că Crăciunul și Anul Nou (perechea lui) sînt sărbători cu daruri: sărbătoarea morților este prin esență sărbătoarea celorlalți, pentru că faptul de a fi altul este prima imagine apropiată pe care ne-o putem face despre moarte.

Sîntem acum în măsură să dăm răspuns celor două întrebări puse la începutul acestui studiu. De ce se dezvoltă

personajul lui Moş Crăciun şi de ce Biserica urmăreşte cu nelinişte această dezvoltare?

Am văzut că Moş Crăciun este moştenitorul şi în acelaşi timp antiteza Abatelui Nesocotinţei. Această transformare este în primul rînd indiciul unei ameliorări a raporturilor noastre cu moartea; nu mai considerăm că este de folos, pentru a fi eliberaţi de obligaţiile faţă de ea, să-i permitem periodic să bulverseze ordinea şi legile. Relaţia e dominată acum de un spirit de bunăvoinţă uşor dispreţuitoare; putem să fim generoşi, să luăm iniţiativa, de vreme ce nu mai trebuie decît să-i oferim daruri şi chiar jucării, adică simboluri. Însă această slăbire a relaţiei dintre morţi şi vii nu se face în detrimentul personajului ce o incarnează: s-ar spune, dimpotrivă, că el se dezvoltă cu atît mai bine; contradicţia aceasta ar fi insolubilă dacă nu am admite că o altă atitudine faţă de moarte continuă să se impună printre contemporanii noştri: făcută poate nu din teama tradiţională de duhuri şi de fantome, ci din tot ceea ce moartea reprezintă, prin ea însăşi, dar şi în viaţă, ca sărăcire, uscăciune şi lipsă. Să ne gîndim

la grija plină de delicateţe pe care o avem pentru Moş Crăciun, la măsurile de precauţie şi sacrificiile pe care le acceptăm ca să-i păstrăm prestigiul neştirbit în faţa copiilor. Nu-i aşa că în adîncul nostru rămîne mereu trează dorinţa de a crede, oricît de puţin, într-o generozitate fără control, într-o bunătate fără gînduri ascunse; într-un scurt interval în care sînt suspendate orice teamă, orice invidie şi orice amărăciune? Probabil că nu putem împărtăşi întru totul iluzia, dar ceea ce ne justifică eforturile este faptul că, întreţinută la alţii, ea ne oferă cel puţin ocazia de a ne încălzi la flacăra aprinsă în aceste suflete tinere. Credinţa pe care o cultivăm la copiii noştri că jucăriile lor vin din lumea de dincolo aduce un alibi impulsului secret care ne incită, în realitate, să le oferim lumii de dincolo sub pretextul că le dăruim copiilor. Prin acest mijloc, darurile de Crăciun rămîn un sacrificiu veritabil adus bucuriei de a trăi, care constă în primul rînd în a nu muri.

Cu multă profunzime, Salomon Reinach a scris odată că marea diferenţă dintre religiile antice şi religiile moderne ţine de faptul că „păgînii se rugau la morţi, în

timp ce creştinii se roagă pentru morţi”[1]. Probabil că este o mare distanţă între rugăciunea către morţi şi această rugă fierbinte pe care o adresăm în fiecare an şi din ce în ce mai mult copiilor mici – incarnare tradiţională a morţilor – pentru ca ei să accepte, crezînd în Moş Crăciun, să ne ajute să credem în viaţă. Am descîlcit totuşi firele ce atestă continuitatea între aceste două expresii ale unei realităţi identice. Dar, cu siguranţă, Biserica nu greşeşte cînd denunţă în credinţa în Moş Crăciun bastionul cel mai trainic şi unul dintre focarele cele mai active ale păgînismului la omul modern. Rămîne de aflat dacă omul modern nu poate să-şi apere la rîndul lui drepturile de a fi păgîn. Să facem, în încheiere, o ultimă observaţie: de la regele Saturnaliilor la Moşneagul Crăciun e o cale lungă; pe drum, o trăsătură esenţială – poate cea mai arhaică – a celui dintîi părea să se fi pierdut definitiv. Căci Frazer a arătat în trecut că regele Saturnaliilor este şi el moştenitorul unui prototip din vechime care, după

---

1. S. Reinach, „L'Origine des prières pour les morts”, în *Cultes, mythes, religions*, Paris, 1905, t. I, p. 319.

ce-l personifica pe regele Saturn și își permitea, timp de o lună, toate excesele, era sacrificat în mod solemn pe altarul zeului. Grație autodafeului de la Dijon, iată deci eroul reconstituit cu toate trăsăturile lui, iar faptul că, vrînd să termine cu Moș Crăciun, clericii din acest oraș n-au făcut altceva decît să reconstituie în plenitudinea ei, după o eclipsă de cîteva milenii, o figură rituală căreia și-au asumat astfel sarcina, sub pretextul de a o distruge, să-i dovedească ei înșiși perenitatea nu este cel mai mic paradox al acestei povești neobișnuite.

„Totul pe dos”[1]

Cu aproape două mii cinci sute de ani în urmă, Herodot, vizitînd Egiptul, se mira în fața unor obiceiuri opuse celor pe care putuse să le observe în alte părți. Egiptenii, scrie el, se poartă în toate pe dos în comparație cu celelalte popoare. Nu numai că femeile fac negoț, în timp ce bărbații stau acasă și țes, dar, pe deasupra, aceștia încep urzeala de jos, și nu de sus, ca în celelalte țări. Femeile urinează din picioare, bărbații – lăsîndu-se pe vine. Nu duc lista mai departe.

Mai aproape de noi în timp, la sfîrșitul secolului al XIX-lea, englezul Basil Hall Chamberlain, multă vreme profesor la Universitatea din Tokyo, a intitulat „Topsy-Turvidom”, „lumea pe dos”, un articol al cărții sale alcătuite sub formă de dicționar *Things Japanese*, pentru că, explica el, „japonezii fac multe lucruri

1. 7 august 1989.

exact invers faţă de ceea ce europenii consideră firesc şi potrivit; japonezilor înşişi modurile noastre de comportament li se par la fel de nejustificabile". Urmează o serie de exemple care se aseamănă cu cele menţionate de Herodot cu douăzeci şi patru de secole mai înainte în legătură cu altă ţară, la fel de exotică pentru concetăţenii săi.

Probabil că exemplele date de Chamberlain nu sînt tot atît de convingătoare. Scrierea japoneză nu este singura din lume care se citeşte de la dreapta la stînga. Pentru a scrie adresa unei scrisori, nu numai în Japonia se trece mai întîi numele oraşului, apoi strada şi numărul, iar la urmă numele destinatarului. Dificultăţile pe care le întîmpinau croitoresele din era Meiji la plasarea garniturilor pe rochiile în stil european nu dezvăluie neapărat o trăsătură a caracterului naţional. În schimb, este frapant că aceleaşi croitorese puneau aţa în ac împingînd urechea acului pe firul de aţă ţinut nemişcat, în loc să împingă firul în urechea acului, şi că, pentru a coase, împingeau ţesătura în ac în loc, cum facem noi, să înfigă acul în ţesătură. În vechea Japonie se încăleca prin dreapta,

iar calul era băgat în grajd cu spatele înainte.

Vizitatorul străin observă întotdeauna cu surprindere că tîmplarul japonez taie cu ferăstrăul trăgînd unealta spre sine, nu împingînd-o, cum facem noi, şi că la fel foloseşte şi cuţitoaia, numită şi cuţit cu două mînere. În Japonia, olarul îşi învîrte roata cu piciorul stîng în sensul acelor de ceas, spre deosebire de olarul european sau chinez, care o învîrte cu piciorul drept şi, în consecinţă, în sens invers.

Căci aceste obiceiuri nu opun doar Japonia şi Europa: linia de demarcaţie trece printre Japonia insulară şi Asia continentală. Odată cu multe alte elemente ale culturii sale, Japonia a preluat de la China joagărul care taie prin împingere; dar, încă din secolul al XIV-lea, acest model a fost înlocuit de altul, inventat pe plan local: ferăstrăul cu care se taie trăgînd spre sine. Tot aşa, cuţitoaia care taie prin împingere, venită din China în secolul al XVI-lea, a lăsat locul o sută de ani mai tîrziu unor modele cu care se taie trăgînd spre sine. Cum să explicăm caracterul comun al acestor inovaţii?

Am putea încerca să rezolvăm problema caz cu caz. Japonia este săracă în

minereu de fier, iar ferăstrăul cu care se taie trăgînd spre sine se împacă cu o grosime mai mică a metalului decît celălalt: motiv de economie, prin urmare. Ar fi însă valabil argumentul și pentru cuțitoaie? Și cum îl vom aplica modurilor diferite de a pune ață în ac și de a coase, care țin totuși de același principiu? Ca să găsim de fiecare dată o explicație particulară, ar trebui să ne dedăm unei adevărate orgii imaginative, din care n-am mai ieși.

Ne vine atunci în minte o explicație generală. Dacă japonezii și japonezele efectuează în direcția propriei persoane, spre interior, și nu spre exterior, mișcările pe care le presupune munca, oare acest lucru nu se datorează predilecției lor pentru poziția ghemuit, care permite reducerea mobilierului la minimum? În absența mobilierului de atelier, meșteşugarul nu se poate sprijini decît pe sine însuși. Explicația pare atît de simplă încît a fost invocată nu numai pentru Japonia, ci și pentru alte regiuni ale lumii unde se făceau observații analoage.

La mijlocul secolului al XIX-lea, J.G. Swan, comerciant prosper din Boston care a decis într-o bună zi să-și abandoneze familia pentru a pleca, la fel ca mai

tîrziu Gauguin, să regăsească undeva departe de casă simplitatea primitivă, nota că indienii de pe coasta de nord-vest a Statelor Unite, deja foarte aculturați, foloseau cuțitul pentru a tăia întotdeauna către sine, „așa cum facem noi ca să ascuțim o pană de gîscă”, și lucrau ghemuiți pe pămînt de fiecare dată cînd aveau ocazia. Nimeni nu va contesta că poziția de lucru și mînuirea uneltei sînt legate între ele. Rămîne de aflat dacă una o explică pe cealaltă – și, în caz că da, care pe care? – sau dacă aceste două aspecte ale unuia și aceluiași fenomen au o origine care trebuie cercetată.

O prietenă japoneză, mare călătoare, mi-a spus într-o zi că în fiecare oraș putea să aprecieze poluarea mediului examinînd gulerul cămășilor soțului ei. Nici o occidentală, cred eu, n-ar judeca așa: femeile noastre s-ar gîndi mai curînd că gîtul soțului lor nu e curat. Ele ar atribui o cauză internă unui efect extern: raționamentul lor ar merge dinspre interior spre exterior. Prietena mea japoneză, în schimb, raționa dinspre exterior spre interior, efectuînd în gîndire aceeași mișcare ca, în practica japoneză, croitoreasa care pune ață în ac sau tîmplarul care

taie lemnul cu ferăstrăul ori îl netezeşte cu cuţitoaia.

Nimic nu clarifică mai bine decît un asemenea exemplu raţiunile comune ale micilor fapte asupra cărora am atras atenţia. Gîndirea occidentală este centrifugă; cea a Japoniei, centripetă. Acest lucru se percepe chiar şi în limbajul bucătăresei, care nu spune, ca noi, „a cufunda în ulei încins", ci „a ridica", „a sălta", „a scoate" (*ageru*) din uleiul încins; şi, mai general, în sintaxa limbii japoneze, care construieşte frazele prin determinări succesive mergînd de la general la special şi pune subiectul la urmă. Cînd lipseşte de acasă, japonezul va spune adesea ceva de genul: *itte mairimasu*, „plecînd, mă întorc", expresie în care *itte*, gerunziu al verbului *ikimasu*, reduce faptul de a ieşi la o circumstanţă în care se afirmă intenţia principală de a reveni. Este o certitudine că, în vechea literatură japoneză, călătoria apare ca o experienţă dureroasă, o smulgere din acel „interior", *uchi*, spre care oamenii aspiră mereu să revină.

Filozofii occidentali opun gîndirea extrem-orientală propriei lor gîndiri printr-o atitudine diferită faţă de noţiunea de subiect. În moduri variabile, hinduismul,

taoismul, budismul neagă ceea ce pentru Occident constituie o evidență primă: cea a eului, al cărui caracter iluzoriu aceste doctrine se străduiesc să-l demonstreze. Pentru ele, fiecare ființă este doar o organizare vremelnică de fenomene biologice și psihice fără un element durabil cum ar fi un „sine": simplă aparență, sortită inevitabil să se destrame.

Însă gîndirea japoneză, întotdeauna originală, se distinge în aceeași măsură de celelalte filozofii extrem-orientale ca și de a noastră. Spre deosebire de cele dintîi, ea nu anihilează subiectul. Spre deosebire de cea de-a doua, refuză să facă din el punctul de plecare obligatoriu al oricărei reflecții filozofice, al oricărei acțiuni de reconstruire a lumii prin gîndire. S-a putut afirma chiar că într-o limbă căreia, precum japonezei, îi repugnă folosirea pronumelui personal, maxima „Cuget, deci exist" a lui Descartes este absolut intraductibilă...

În loc să facă, asemenea nouă, din subiect o cauză, gîndirea japoneză vede în el mai curînd un rezultat. Filozofia occidentală a subiectului este centrifugă; cea a Japoniei, centripetă, plasează subiectul la capătul drumului. Această diferență între atitudinile mentale este tocmai

aceea pe care am văzut-o ieșind la iveală în modurile opuse de a folosi uneltele: asemenea mișcărilor pe care meșteșugarul le efectuează întotdeauna spre sine, societatea japoneză face din conștiința de sine un punct final. Ea rezultă din modul în care grupuri sociale și profesionale din ce în ce mai restrînse se încastrează unele într-altele. Prejudecății de autonomie a individului occidental îi răspunde în Japonia o nevoie constantă din partea individului de a se defini în funcţie de grupul sau grupurile sale de apartenenţă, pe care le desemnează prin cuvîntul *uchi*; acesta înseamnă nu numai „casă", ci şi, în casă, încăperea din fund, prin opoziţie cu cele care conduc spre ea sau care o înconjoară.

Realitatea secundă și derivată pe care gîndirea japoneză o concede eului nu poate oferi acest centru spre care se tinde și la care se aspiră. În interiorul unui sistem social și moral conceput astfel nu există un centru absolut așa cum puteau să asigure în China un cult organizat al strămoșilor și exercitarea pietății filiale. În Japonia, bătrînii își pierd orice autoritate și nu mai contează atunci cînd încetează să fie capi ai familiei. Și în

acest domeniu, relativul triumfă asupra absolutului: familia şi societatea operează o permanentă recentrare. Acestei tendinţe profunde i se poate atribui neîncrederea în teorie (*tatemae*) şi primatul acordat practicii (*honne*).

Dar dacă viaţa japoneză este dominată de simţul relativului şi al impermanenţei, acest lucru nu implică oare ca un anumit absolut să trebuiască să regăsească un loc la periferia conştiinţei individuale, dîndu-i o armătură pe care aceasta nu o are în ea însăşi? De unde, poate, şi rolul jucat în istoria modernă a Japoniei de dogma originii divine a puterii imperiale, credinţa în puritatea rasială, afirmarea unei specificităţi a culturii japoneze faţă de aceea a celorlalte naţiuni. Orice sistem, ca să fie viabil, are nevoie de o anumită rigiditate, care poate fi internă sau externă în raport cu elementele ce-l compun. Oare nu acestei rigidităţi externe, atît de deconcertantă pentru occidentali deoarece inversează modul în care ei concep raportul dintre individ şi ceea ce îl înconjoară, îi datorează Japonia în parte faptul că a putut depăşi încercările prin care a trecut în cursul secolelor al XIX-lea

și XX și că a găsit, în flexibilitatea păstrată în interiorul conștiințelor individuale, un mijloc pentru a obține succesele de astăzi?

Nu există decît un singur tip de dezvoltare?[1]

Mult timp s-a pus întrebarea cum ar fi putut o mică agricultură familială și dispersată ca aceea practicată de țăranii mayași din prezent să hrănească, în epoca precolumbiană, sutele sau miile de lucrători care au trebuit strînși laolaltă pentru a construi uriașele monumente din Mexic și din America Centrală. Problema a devenit și mai acută de cînd am aflat datorită dezvoltării săpăturilor arheologice că cetățile mayașe nu se reduceau la niște reședințe regale sau la niște centre religioase. Erau adevărate orașe care se întindeau pe mai mulți kilometri pătrați și numărau zeci de mii de locuitori: seniori, aristocrați, funcționari, servitori, meșteșugari... de unde provenea hrana acestora?

---

1. 13-14 noiembrie 1990.

De vreo douăzeci de ani, fotografia aeriană începe să ne aducă răspunsuri. În ținutul maya și în mai multe regiuni din America de Sud, despre care se credea că au fost ocupate de societăți foarte rustice, fotografiile făcute din avion au dezvăluit vestigiile unor sisteme agricole de o complexitate stupefiantă. Unul dintre ele, în Columbia, se întindea pe două sute de mii de hectare de terenuri inundabile. Între începutul erei creștine și secolul al VII-lea, acolo au fost săpate mii de canale de drenaj între care pămîntul era cultivat pe taluzuri înălțate de mîna omului, lungi de cîteva sute de metri, irigate în permanență și apărate de inundații. Această agricultură intensivă axată pe tuberculi, îmbinată cu pescuitul în canale, putea hrăni peste o mie de locuitori pe kilometru pătrat.

La granița dintre Perú și Bolivia, pe malurile lacului Titicaca, au fost descoperite recent amenajări asemănătoare care se întindeau pe mai bine de optzeci de mii de hectare și care au fost exploatate din primul mileniu înaintea erei noastre pînă în secolul al V-lea al erei noastre. Din cauza uscăciunii și a perioadelor îndelungate de îngheț datorate altitudinii – aproape patru mii de metri

deasupra nivelului mării –, aceste terenuri nu se mai pretează astăzi decît unui pășunat de slabă calitate. Canalele de irigație atenuau într-o anumită măsură aceste inconveniente. Apa lor menținea o umiditate normală; în plus, înmagazina căldura diurnă și o degaja lent pe timpul nopții, ridicînd temperatura ambientă cu circa două grade. S-a dovedit prin teste că aceste tehnici agricole ar fi eficiente și astăzi, iar mai multe comunități andine au fost convinse să le pună din nou în practică după secole întregi de uitare. Nivelul lor de trai s-a ameliorat astfel considerabil. La o scară mai modestă, forme analoage de agricultură intensivă existau și s-au păstrat în Melanezia și în Polinezia.

Astfel de constatări ne obligă să repunem în discuție distincția clară pe care obișnuim să o facem între societățile numite arhaice și celelalte. Probabil că primele nu sînt cu adevărat „primitive": toate societățile au în spate o istorie la fel de lungă. Însă noi ne credem autorizați să le numim astfel pe cele care încă dăinuiau nu demult pentru că aveau idealul declarat de a rămîne în starea în care le creaseră zeii sau strămoșii, cu un efectiv demografic restrîns, pe care

ştiau de altfel să-l menţină, şi un nivel de trai neschimbat pe care regulile lor sociale şi credinţele lor metafizice le ajutau să-l protejeze. Desigur, aceste societăţi nu erau la adăpost de schimbare, dar ni se pare cel puţin că se deosebeau de ale noastre, care acceptă un permanent dezechilibru. La noi prevalează ideea că trebuie să luptăm pur şi simplu ca să supravieţuim, să obţinem în fiecare zi noi avantaje ca să nu le pierdem pe cele pe care le credeam dobîndite, că timpul e un bun care nu se găseşte uşor şi din care nu cîştigăm niciodată o cantitate suficientă... Vom trage de aici concluzia că cele două tipuri de societăţi sînt ireductibile? Dincolo de faptul că ţăranii şi meşteşugarii din ţările numite dezvoltate au avut pînă nu demult o viziune despre lume şi despre ei înşişi care nu se deosebea foarte mult de cea pe care o atribuim unor popoare exotice, relaţia dintre cele două tipuri de societate este în realitate mai complexă. Nu ştim mare lucru despre lunga perioadă de două sau trei milioane de ani la începutul căreia au apărut hominizii, dar sîntem mai bine informaţi în ceea ce priveşte ultimii o sută sau două sute de mii de ani. Or, totul demonstrează că,

în cursul acestei perioade, tehnicile nu au evoluat în mod regulat. Evoluția a fost discontinuă; salturi înainte au alternat cu lungi stagnări. S-au produs revoluții tehnice, localizate în spațiu și timp. Timp de sute de mii de ani, strămoșii omului s-au mărginit să aleagă pietre rotunjite pe care le făceau să devină maniabile și tăioase desprinzînd așchii din ele. Odată cu ceea ce s-a numit „revoluția levalloisiană", acum circa două sute de mii de ani, tehnica se complică. Devin necesare în jur de cincisprezece operațiuni distincte pentru a pregăti blocul de silex astfel încît să poată fi desprinse din el, cu un ciocan din piatră, așchii care se pretează la fabricarea de unelte de un anumit tip, apoi pentru a retușa aceste așchii cu ajutorul unui ciocan sau poanson din os. Bucata de silex trece prin urmare de la rolul de unealtă la cel de materie primă pentru confecționarea uneltelor. Industrii „cu lame", care făceau și mai multă economie de material, au coexistat cu industriile „pe bază de așchii" ori le-au luat locul. În sfîrșit, lamele însele au trecut la rangul de materie primă: au fost sparte în mici bucăți care au primit monturi din lemn sau din os pentru a se fabrica

unelte de sfredelit, vîrfuri de săgeţi, ferăstraie, seceri. Acestea sînt aşa-numitele industrii producătoare de microlite.

Se cunosc în Orientul Apropiat situri care au fost ocupate fără întrerupere timp de zeci de mii de ani, în cursul cărora tehnicile de prelucrare a pietrei şi forma uneltelor nu s-au schimbat. Prin contrast, în vremurile preistorice au existat şi adevărate explozii tehnice, atît de ordin calitativ, cît şi cantitativ.

Din punct de vedere calitativ, cele mai vechi podoabe cunoscute sînt datate aproximativ cu treizeci şi cinci de mii de ani în urmă. Provin mai ales din sud-vestul Franţei, dar erau fabricate din materiale exotice, importate din regiuni aflate uneori la cîteva sute de kilometri distanţă. Din punct de vedere cantitativ, se cunosc în diverse regiuni ale lumii întreprinderi industriale, în sensul cel mai modern al termenului, cu toate că datează din vremurile preistorice, care produceau în masă anumite tipuri de obiecte sau de ustensile pentru nevoile pieţei. În sud-vestul Franţei, la poalele Pirineilor, se ţineau tîrguri intertribale în epoca magdaleniană, cu aproximativ cincisprezece mii de ani în urmă. Aici se vindeau scoici importate de pe coastele

Atlanticului și ale Mediteranei, unelte confecționate dintr-un silex care nu era de proveniență locală, precum și dispozitive pentru lansarea suliței sau harponului, fabricate în serie probabil cu sutele, din care au fost găsite exemplare, toate de același model, în situri aflate la distanțe de peste o sută cincizeci de kilometri unele de altele.

La Spiennes, în Belgia, o exploatare subterană de silex, ciuruită de puțuri de mină și de galerii a căror adîncime depășește cincisprezece metri, se întindea pe aproximativ cincizeci de hectare. Acolo existau ateliere specializate, unele pentru a da o primă formă aproximativă tîrnăcoapelor și securilor, iar celelalte pentru a da acestor unelte o formă definitivă. La Grimes Cave, în Anglia, sute de puțuri au permis să se extragă miile de metri cubi de cretă din care se scoteau nodulii de silex. În epoca protoistorică, centrul minier și industrial de la Grand Pressigny, aflat la sud de Loara, în Franța, se întindea pe mai bine de zece kilometri. Exporta pînă în Elveția și Belgia unelte și arme deosebit de apreciate deoarece silexul local semăna la culoare cu bronzul. Aici se produceau așadar imitații din piatră de arme din

metal într-o vreme cînd bronzul era un produs scump rezervat unei minorităţi.

Scrierea, apărută în sudul Mesopotamiei cam pe la 3400 înaintea erei noastre, a servit timp de un mileniu doar pentru a înregistra stocuri de mărfuri, încasări din impozite, contracte de închiriere de terenuri şi liste de ofrande. Abia pe la 2500 înaintea erei noastre au început să fie aşternute în scris mituri, evenimente istorice sau texte pe care le-am numi literare. Toate aceste exemple arată că în diverse perioade ale preistoriei a existat o mentalitate productivistă şi că ea nu aparţine exclusiv lumii contemporane.

Chiar şi popoare pe care noi le considerăm arhaice sau înapoiate au fost aşadar capabile să facă producţie de masă în domenii atît de variate precum uneltele din piatră, ceramica sau agricultura şi să obţină rezultate care uneori le depăşesc pe ale noastre. Însă aici nu este vorba despre o evoluţie progresivă, orientată mereu în acelaşi sens. De-a lungul vremurilor s-au succedat faze de inovaţie rapidă şi altele în palier; uneori se întîmplă şi ca ele să coexiste. Nu există doar un tip, ci mai multe tipuri diferite de evoluţii.

Pentru a înțelege acest fenomen derutant ne putem inspira din reflecțiile unor biologi care resping ipotezele potrivit cărora evoluția speciilor s-ar face în mod lent și progresiv, reținînd dintr-o multitudine de mici variații numai pe acelea care oferă un avantaj selectiv, eliminîndu-le pe celelalte. Specii vegetale sau animale pot rămîne neschimbate timp de sute de mii sau chiar milioane de ani. Variațiile individuale în sînul unei populații nu influențează această stabilitate: ele se compensează și în final se anulează. Însă schimbările care privesc speciile, atunci cînd survin, sînt foarte rapide (la scara epocilor geologice, se înțelege); ele se produc probabil atunci cînd cîțiva indivizi sînt izolați de grosul speciei lor într-un mediu nou la care trebuie să se adapteze. Evoluția biologică, la fel ca aceea a tehnicilor, se face prin salturi. Lungi perioade de stagnare sînt punctate (de unde și numele de „punctualism" dat acestei teorii) de scurte intervale în cursul cărora intervin schimbări masive. Și asta nu e tot; căci, departe de a avea un caracter omogen, evoluția se prezintă sub aspecte foarte diferite în funcție de unghiul din care privim lucrurile: în sînul unei populații, ea se manifestă prin variații

lente şi graduale; în sînul speciei, prin transformări care nu au o valoare adaptativă certă; la nivelul grupurilor de specii, sub forma unei macroevoluţii, deşi fiecare specie, luată separat, poate să nu sufere schimbări de-a lungul unor perioade prelungite.

Astăzi se admite că omul modern – *Homo sapiens sapiens* – a apărut în Orientul Apropiat (venind probabil din Africa) acum circa o sută de mii de ani. Primele sale manifestări estetice (podoabe, sculpturi, pietre şi oase gravate), după cunoştinţele pe care le avem la ora actuală, par să apară însă doar şaizeci-şaptezeci de mii de ani mai tîrziu; şi apar toate împreună. Poate că trebuie să vedem aici un exemplu al evoluţiei punctuale despre care vorbesc biologii. La fel şi în ceea ce priveşte apariţia acum cincisprezece-douăzeci de mii de ani, în sud-vestul Europei, a unei arte rupestre de o perfecţiune uimitoare, aşa cum o ilustrează printre altele peşterile de la Altamira şi Lascaux.

Dacă ar fi legitim să transpunem ipoteza punctualistă în cazul societăţilor umane, ar trebui deci să admitem că relaţiile lor cu mediul, aşa cum le reflectă capacităţile lor productive şi manifestările

lor estetice, nu sînt întotdeauna de același tip. Ar trebui să renunțăm să mai așezăm societățile omenești pe o singură scară și să le clasăm ca fiind mai mult sau mai puțin dezvoltate: ele ar ține mai curînd de niște modele eterogene. Or, tocmai la această concluzie conduc discuțiile actuale despre originea agriculturii.

*

* *

Multă vreme s-a crezut că, lăsînd deoparte revoluția industrială care începe în secolul al XIX-lea, niciodată producția de bunuri de consum nu a cunoscut o creștere atît de rapidă și de masivă ca odată cu inventarea agriculturii. Datorită agriculturii, se crede, grupurile umane au putut să devină sedentare și să-și asigure o aprovizionare regulată prin stocarea cerealelor. Populația a crescut; dispunînd de surplusuri, societățile și-au putut permite luxul de a întreține o serie de indivizi sau de clase – căpetenii, nobili, preoți, artizani – care nu participă la producția alimentară și care îndeplinesc funcții specializate. Într-un interval de patru sau cinci milenii, impulsul dat de agricultură și întreținut de ea i-ar fi condus pe oameni de la un mod de viață

precar, permanent amenințat de foamete, la o existență stabilă în comunități rurale mai întîi, în cetăți-stat mai apoi și, în fine, în imperii.

Acestea erau ideile predominante pînă nu demult. Astăzi, această reconstituire simplă și grandioasă a istoriei umane este puternic contestată. Anchete detaliate efectuate la populațiile fără agricultură cu privire la timpii de lucru, cantitățile produse și valoarea nutrițională a alimentelor demonstrează că majoritatea duc o viață confortabilă. Medii geografice pe care, din necunoașterea resurselor naturale, le credem lipsite de avantaje ascund pentru locuitorii lor o abundență de specii vegetale foarte propice alimentației. Indienii din regiunile deșertice ale Californiei, unde, la ora actuală, o mică populație albă subzistă cu dificultate, cunoșteau și consumau cîteva zeci de plante sălbatice cu mare valoare nutritivă. În Africa de Sud, chiar în anii de mare secetă, s-a observat că milioane de nuci din genul *Ricinodendron*, din care boșimanii își obțin o parte a hranei, putrezeau pe sol pentru că, odată satisfăcute nevoile alimentare, nimeni nu-și mai dădea osteneala să le culeagă.

S-a calculat că, la popoare care trăiau în principal din vînătoare și din adunarea produselor sălbatice, un bărbat acoperea nevoile a patru sau cinci persoane – cu alte cuvinte, o productivitate superioară celei din multe țări europene în ajunul celui de-al doilea război mondial. Acest lucru este cu atît mai adevărat cu cît timpul consacrat căutării de alimente nu depășește în medie două-trei ore pe zi, pentru o producție alimentară de peste două mii de calorii pe persoană (medie ce include copiii și bătrînii) și foarte bine echilibrată. Cutare trib de indieni din pădurea amazoniană consumă zilnic mai mult decît dublul proteinelor și caloriilor cerute de normele internaționale și de șase ori mai multă vitamina C! Dacă adăugăm timpul consacrat gătitului și confecționării obiectelor de folosință, ajungem, pentru mai multe populații din America, Africa și Australia, la un timp de muncă ce nu depășește patru ore pe zi. În fapt, fiecare adult activ lucrează șase ore, dar numai două zile și jumătate pe săptămînă, restul timpului fiind ocupat de activitatea socială și religioasă, de odihnă și de activitățile recreative.

Nimic nu ne obligă să credem că aceste condiții de existență oferă o imagine a

celor care pe care le-a cunoscut întreaga umanitate în ajunul perioadei neolitice. Dacă îi exceptăm pe australieni şi alţi cîţiva, majoritatea vînătorilor-culegători observaţi de etnologii contemporani sînt, poate, produsul unei evoluţii regresive. Şi nici nu erau la adăpost de perioade dificile. Ştiau, cu siguranţă, să-şi menţină populaţia în echilibru cu mediul natural graţie regulilor privitoare la căsătorie şi altor diverse interdicţii care limitau densitatea demografică la aproximativ o persoană la doi kilometri pătraţi. De aici nu rezultă însă că toţi indivizii profitau în mod egal de această situaţie.

În orice caz, aceste condiţii de trai explică cel puţin în parte faptul că popoarele acestea nu aveau nici nevoie, nici chef să cultive pămîntul şi să crească animale, deşi o serie de tehnici preagricole le erau cît se poate de bine cunoscute.

Popoarele fără agricultură ştiu să pîrjolească la sfîrşitul perioadei de vegetaţie cîmpuri cu plante sălbatice ca să-şi asigure o recoltă mai bună anul următor. Ele amenajează în apropierea locuinţelor, cu specimene transplantate, grădini ce le oferă legumele şi fructele preferate. Creează pentru aceste specii habitate originale, cu grămezi de gunoi, poteci,

terenuri curățate prin ardere... Multe plante care vor fi cultivate mai tîrziu au o afinitate pentru aceste soluri modificate și dobîndesc aici trăsături morfologice dezirabile: gigantism, dezvoltare a părților comestibile, maturație precoce. Aceste popoare propagă de asemenea involuntar plantele alimentare lăsînd să cadă pe sol o parte din recoltă. Ele cunosc plantele și știu să le ajute să supraviețuiască.

Aborigenii australieni, care trăiau fără agricultură, erau cu toate acestea, dacă îmi este îngăduit să spun așa, niște cultivatori metaforici: celebrau rituri complicate ca să protejeze plantele sălbatice, să le încurajeze să crească și să se înmulțească, să îndepărteze paraziții și calamitățile meteorologice. Poate că trebuie să vedem o primă imagine, metaforică și ea, a domesticirii animalelor într-un mit pentru care se cunosc numeroase exemple în întreaga lume. El are ca erou un personaj înzestrat cu puteri supranaturale care închide animalele sălbatice într-un țarc ori într-o peșteră și nu le lasă să iasă decît unul cîte unul ca să-i aprovizioneze pe ai săi sau chiar le ține pe toate prizoniere ca să provoace o foamete. Acum cincisprezece sau douăzeci

de mii de ani, vînătorii magdalenieni practicau poate o creştere simbolică a animalelor atunci cînd reuneau reprezentări de animale foarte diverse în spaţiul restrîns al peşterilor cărora le decorau pereţii.

În concluzie, toate dispoziţiile mentale şi majoritatea tehnicilor pe care le presupun agricultura şi domesticirea animalelor erau prezente în germene înainte ca acestea să apară. Nu putem vedea în ele rezultatul unor descoperiri bruşte. Dacă vînătorii-culegători nu cultivă pămîntul, deşi ar fi perfect capabili să o facă, motivul este acela că, pe bună dreptate sau nu, ei cred că trăiesc mai bine altfel. De altminteri, cel mai adesea ei cunosc genul de viaţă agricolă pe care îl practică unele populaţii vecine. Însă refuză să le imite deoarece, după părerea lor, cultivarea pămîntului cere prea multă muncă şi lasă prea puţin timp liber. Şi acesta este un fapt pe care anchetele de teren l-au confirmat din plin: chiar practicată rudimentar, agricultura cere o muncă mai îndelungată şi mai grea decît vînătoarea şi culesul şi nu produce la fel de mult.

De aici şi problema pe care şi-o pun istoricii şi etnologii: dacă agricultura nu

era nici necesară, nici dezirabilă, de ce a mai apărut? Se discută cu aprindere pe această temă de vreo treizeci de ani și se pare că acolo unde lumea vedea nu demult niște consecințe ale revoluției agricole astăzi percepe mai curînd niște cauze: de pildă, presiunea demografică, sedentarizarea sau diversificarea structurii sociale.

Au existat populații sedentare care nu cunoșteau agricultura. Exemplele cele mai celebre au fost, în estul Japoniei, pescarii din epoca Jōmon, cu cîteva milenii înaintea erei noastre, iar pînă la începutul secolului al XIX-lea, în Canada, indienii de pe coasta Pacificului, care trăiau tot din pescuit, locuiau în sate mari și aveau o organizare socială complicată. Se pare, de asemenea, că în cîteva locuri din Orientul Apropiat viața în sate permanente a precedat economiile agricole.

O teorie seducătoare explică originea agriculturii prin eforturile pe care ar fi trebuit să le depună mici grupuri de oameni deplasați într-un habitat diferit de al lor pentru a menține acolo, în ciuda unor condiții defavorabile, tehnicile preagricole pe care le utilizau deja. Am regăsi astfel în ordinea culturii condițiile pe

care biologii punctualişti despre care am vorbit le-au postulat pentru a explica apariţia unor noi specii naturale. S-a observat de asemenea că, la începuturile ei, agricultura pare să se fi limitat foarte multă vreme la producţii secundare ca importanţă, destinate să acopere unele lacune sezoniere ale vînătorii şi culesului.

Privind însă lucrurile dintr-o perspectivă mai generală, se recunoaşte de comun acord că nici agricultura, nici domesticirea animalelor nu au avut drept cauză satisfacerea unor nevoi pur economice. Animalele domestice au fost un lux, un semn al bogăţiei, un simbol al prestigiului – ceea ce se observă încă în India şi în Africa – cu mult înainte să fie văzute ca o sursă de hrană sau de materie primă. În Orientul Apropiat, domesticirea oii datează de circa unsprezece mii de ani, dar lîna a fost folosită abia cinci mii de ani mai tîrziu. În America şi în Asia de Sud-Est, motivul cultivării primelor plante a fost nu atît valoarea lor alimentară cît faptul că acestea erau produse de lux: condimente, plante industriale sau specii rare din care erau reperate exemplare izolate ce trebuiau protejate. Aşa au fost ardeiul iute şi sisalul în

Mexic; bumbacul și tigva în America de Sud; floarea-soarelui, talpa-gîștei și călinul în estul Americii de Nord; betelul și nuca de areca în Thailanda. Oamenii și-au propus să crească numărul de plante rare mai curînd decît să propage plantele alimentare, suficient de abundente în stare sălbatică pentru a le acoperi nevoile.

Triburile indiene din California făceau comerț între ele, nu pentru a obține produse de consum curent, ci articole de lux: minerale, obsidian, pene, scoici perforate etc. Este de altfel remarcabil că descoperirile tehnice care se află la originea marilor arte ale civilizației, precum olăritul și metalurgia, nu au servit la început decît la fabricarea de ornamente și podoabe. Cea mai veche combinație chimică de tip industrial realizată de om a fost poate aceea a fosfatului tetracalcic, făcută în mai multe etape, dar nu în scopuri economice: o datorăm pictorilor magdalenieni care, acum circa șaptesprezece mii de ani, au căutat să obțină un pigment de o nuanță particulară. Erau animați de preocupări estetice.

Să nu încercăm să reducem toate tipurile de dezvoltare socială la un model unic și să recunoaștem că societățile omenești și-au conceput în moduri diferite

activitatea productivă. Popoarele care trăiesc în principal din adunarea produselor sălbatice, vînătorii-culegători şi agricultorii nu ilustrează etapele unei evoluţii ce s-ar impune tuturor. Din mai multe puncte de vedere, agricultura a constituit un progres; ea produce mai multă hrană pe o suprafaţă şi într-un timp date, permite o creştere mai rapidă a populaţiei, o ocupare mai densă a solului şi grupări sociale mai extinse. Văzută din alte unghiuri însă, agricultura a reprezentat un regres. Ea a degradat regimul alimentar, limitat de atunci înainte la cîteva produse bogate în calorii, dar sărace în principii nutritive: din cele în jur de o mie de plante despre care se ştie că sînt sau au fost resurse alimentare, agricultura nu a reţinut decît vreo douăzeci. Şi asta nu e tot, căci, restrîngîndu-şi gama producţiilor, agricultura se expunea riscului de a face ca o recoltă slabă să se transforme într-un dezastru. De asemenea, agricultura necesită mai multă muncă. S-ar putea chiar ca ea să fi fost, împreună cu domesticirea animalelor, responsabilă de propagarea bolilor infecţioase, aşa cum sugerează coincidenţa în Africa, atît în timp, cît şi în spaţiu, a răspîndirii agriculturii şi a unei forme

de anemie, drepanocitoza, a cărei genă, dacă este moștenită de un singur părinte, oferă o protecție împotriva malariei, care a progresat în ritmul defrișărilor.

Asemenea fenomene nu aparțin trecutului. Al doilea război mondial a stimulat Argentina să extindă cultura porumbului pentru a-l exporta către Europa. Din această cauză, șoarecii-de-cîmp, vectori ai unui virus de febră hemoragică, au proliferat, iar odată cu ei, și cazurile de boală. Alte virusuri favorizate de activitățile agricole sînt active în prezent în Bolivia, Brazilia, China, Japonia. Căci vectorii bolilor infecțioase prosperă în nișe ecologice create de om, cum ar fi grămezile de gunoi, zonele defrișate, apele stătătoare etc.

Pentru marile noastre societăți moderne, să se lipsească de agricultură ar fi un lux pe care nu și-l mai pot permite: au zeci sau sute de milioane de guri de hrănit. Dacă strămoșii noștri s-ar fi dispensat de ea – cum puteau încă să o facă –, evoluția umanității ar fi fost diferită. Comparat cu efectivele noastre demografice, cel al vînătorilor-culegători pare derizoriu. Putem cu toate acestea să afirmăm că creșterea fantastică a populației pe toată suprafața globului a

reprezentat un progres? Formele diverse pe care le-a luat activitatea productivă de-a lungul mileniilor constituie tot atîtea alegeri între diferite posibilități. Fiecare oferă avantaje al căror preț trebuie să-l plătim acceptînd să le suportăm efectele nocive.

Probleme de societate: excizie și procreare asistată[1]

De cîteva zeci de ani, raporturile dintre etnologi și popoarele pe care le studiază s-au modificat profund. Țări nu demult colonizate, astăzi independente, le reproșează etnologilor că le frînează dezvoltarea economică încurajînd supraviețuirea unor vechi obiceiuri și a unor credințe perimate. Unor popoare dornice să se modernizeze, etnologia le apare ca ultimul avatar al colonialismului; ele manifestă față de aceasta neîncredere, dacă nu chiar ostilitate.

În alte părți, minoritățile indigene care continuă să existe în sînul cîtorva mari națiuni moderne – Canada, Statele Unite, Australia, Brazilia – au dobîndit o conștiință acută a personalității lor etnice, a drepturilor lor morale și legale. Aceste mici comunități refuză să mai fie

1. 14 noiembrie 1989.

tratate ca obiecte de studiu de către etnologi, pe care îi văd ca pe nişte paraziţi, ba chiar ca pe nişte exploatatori pe plan intelectual. Odată cu expansiunea civilizaţiei industriale, numărul societăţilor care au păstrat un mod de viaţă tradiţional şi care pot încă să servească drept obiect de activitate etnologilor a scăzut mult. În acelaşi timp, imediat după al doilea război mondial, voga ştiinţelor sociale şi umane sporea numărul cercetătorilor. Încă de acum cincizeci de ani, în Statele Unite se spunea în glumă în mediile profesionale că familia indiană numără minimum trei persoane: soţul, soţia şi etnologul... Situaţia s-a înrăutăţit întruna de atunci încoace şi grupuri indigene, sătule pînă peste cap să tot fie prada etnologilor, se răzvrătesc. Ca să-ţi permită să pătrunzi în rezervaţiile lor, unele îţi cer să completezi, spre satisfacţia lor, tot soiul de formulare. Altele interzic pur şi simplu cercetarea etnologică: poţi să vii pe teritoriul lor în calitate de învăţător sau de igienist, cu condiţia să te angajezi în scris să nu pui nici o întrebare despre organizarea socială sau despre credinţele religioase. Un informator nu va povesti la rigoare un mit decît cu condiţia să se încheie un

contract în toată regula care să-i recunoască proprietatea literară.

Dar, printr-o curioasă răsturnare de situație, se întîmplă și ca vechiul raport dintre etnolog și popoarele pe care le studiază, în loc să dispară, să se inverseze. Unele triburi fac apel la etnologi și chiar îi angajează în schimbul unui salariu ca să le acorde asistență în fața tribunalelor, să le ajute să-și apere dreptul ancestral asupra unor pămînturi și să obțină anularea tratatelor care le-au fost impuse în trecut. Așa se întîmplă în Australia, unde aborigenii, împreună cu etnologi aflați în serviciul lor, au încercat de mai multe ori să împiedice guvernul să amplaseze instalații de lansare a rachetelor sau să acorde concesiuni miniere pe teritorii considerate sacre. Procese cu privire la posesia asupra unor regiuni uneori imense s-au pledat și continuă să se pledeze în aceleași condiții în Canada și în Statele Unite. Indienii din Brazilia încep să se organizeze pe plan național; se poate prevedea că inițiative de același gen vor fi luate și acolo. În astfel de cazuri, munca etnologului își schimbă complet natura. Înainte, indigenii lucrau pentru el: acum, el lucrează pentru dînșii. Aventura aureolată de poezie și de lirism

face loc unor cercetări austere în biblioteci, studierii laborioase a arhivelor pentru a alimenta dosarele unei cauze și a-i furniza acesteia mijloace legale. Birocrația și procedura elimină pitoreasca „muncă de teren” sau cel puțin îi schimbă spiritul.

*

* *

Etnologii francezi nu se așteptau să aibă parte de același gen de experiență chiar la ei în țară. Și totuși, exact asta li se întîmplă, datorită importanței pe care a luat-o imigrația, mai ales cea originară din Africa neagră. De un an sau doi, unii avocați recurg la etnologi pentru a-i ajuta să apere imigranți africani care și-au supus exciziei nemijlocit sau prin intermediul unor profesioniste copilul de sex feminin. Organizații feministe, precum și altele consacrate protecției copiilor se constituie parte civilă în procese intentate de ministerul public. Calificată mai întîi drept simplu delict ținînd de tribunalele corecționale, excizia a devenit din 1988 în dreptul francez o infracțiune care ține de jurisdicția curților cu juri, fiind asimilată cu lovituri și răniri voluntare ce au antrenat o mutilare a copilului de care se fac vinovați părinții.

Un caz de genul acesta, judecat în 1988, a făcut oarecare vîlvă deoarece fetiţa murise – din cîte se pare, nu din cauza exciziei propriu-zise, ci a unei sechele neglijate. La inculparea pentru lovituri şi răniri s-a adăugat aşadar cea de neacordare de ajutor unei persoane în pericol. La începutul lui octombrie 1989, curtea cu juri din Paris a judecat un alt caz de excizie, care nu antrenase nici o consecinţă dăunătoare pentru fetiţă. Or, pedeapsa pronunţată în ambele cazuri a fost exact aceeaşi: trei ani de închisoare cu amînarea executării pedepsei... Nimic nu poate să arate mai bine confuzia tribunalelor: oricare ar fi rezultatul, fatal sau anodin, al operaţiei, ele se simt obligate să condamne şi să scuze totodată.

Practicată în mod obişnuit de diverse popoare din Africa şi din Indonezia (era deja practicată în Egiptul antic), excizia constă în ablaţiunea clitorisului, uneori şi a buzelor mici ale vulvei. O fată care nu a fost excizată ar fi considerată impură, ba chiar periculoasă, şi nu ar reuşi să se mărite. Împotriva a ceea ce îşi închipuie de multe ori europenii, practica nu este impusă de către bărbaţi; „e secretul femeilor”, explicau prin intermediul interpreţilor acuzaţii din procesul din 1988.

Femeile vor ca fiicele lor să fie excizate, aşa cum au fost şi ele.

Începînd urmăriri penale, Parchetul acţionează sub presiunea unei opinii publice asupra căreia îşi arogă monopolul ligi feministe şi alte asociaţii bine intenţionate. Cum îşi justifică ele indignarea?

Primul şi cel mai important reproş, se pare: excizia ar face imposibilă plăcerea feminină, pe care societăţile noastre o transformă într-un nou articol al declaraţiei drepturilor omului. Al doilea reproş: excizia ar constitui un atentat la integritatea corporală a copilului.

Ne mirăm că acest ultim argument nu a fost invocat niciodată – şi nu e invocat nici acum – împotriva circumciziei, care constituie totuşi o agresiune de acelaşi tip. Unii vor sublinia că circumcizia este o operaţie benignă, din care nu rezultă inconvenientul major ce i se impută exciziei. Dar oare pe bună dreptate sau nu? Am avut un foarte bun prieten, provenit dintr-o veche familie bretonă şi catolică; era convins că circumcizia alterează calitatea plăcerii masculine şi nu voia să renunţe la convingerea lui. Cît priveşte excizia, părerile sînt împărţite. Cunoştinţele noastre despre rolul

vicariant al zonelor erogene sînt atît de vagi, încît e preferabil să recunoaștem că nu știm nimic despre asta. La procesul din octombrie 1989 a fost audiată o doamnă africană excizată, doctor în medicină, care a declarat că n-a simțit niciodată că ar fi pierdut ceva din acest punct de vedere. Și a adăugat că trebuise să vină la Paris ca să afle că femeile excizate sînt frigide...

În orice caz, este clar că, chiar și fără consecință asupra plăcerii masculine, circumcizia constituie un atentat la integritatea fizică a corpului copilului, o urmă violentă care îl obligă să se perceapă ca fiind diferit de alți copii, la fel ca excizia. Nu concepem deci ca argumentul invocat în acest din urmă caz să nu fie invocat și în celălalt decît pentru că cultura noastră iudeo-creștină păstrează cu Vechiul Testament o familiaritate care elimină ceea ce ar putea fi șocant în circumcizie. Direct pentru evrei, indirect pentru creștini, circumcizia aparține unui patrimoniu cultural comun. De aceea, și numai de aceea, nu ne tulbură.

Dacă avocații chemați să pledeze în procese de excizie solicită opinia etnologilor, motivul este că ei trebuie să aleagă între două sisteme de apărare. Să pledeze

iresponsabilitatea îi tentează, deoarece sînt personal convinși și cred că îi pot convinge și pe judecători că în societăți calificate drept înapoiate indivizii nu au liber arbitru, că aceștia sînt supuși în totalitate constrîngerilor exercitate de grup și nu pot fi socotiți așadar responsabili pentru faptele lor. Etnologii nu-i urmează pe juriști pe acest teren. Ei știu că modul acesta de a-ți imagina viața societăților numite pe nedrept primitive sau arhaice ține de ideile depășite din gîndirea secolului al XIX-lea. În toate societățile, inclusiv în acestea, există o mare varietate a conduitelor individuale. Membrii lor aderă cu mai multă sau mai puțină fidelitate la normele grupului; nici unul nu este cu totul incapabil să li se sustragă. Grație acestui mijloc de apărare, avocații poate că ar obține indulgență pentru clienții lor, însă discreditîndu-i atît pe ei, cît și cultura lor. Paradoxal, apărătorii ar întări mulțumirea de sine a acuzării, deoarece ar recunoaște alături de ea superioritatea absolută a civilizației în contul căreia au fost începute urmăririle penale și în numele căreia tribunalul își va pronunța sentințele.

Etnologii vor încerca mai curînd să-i facă să înțeleagă pe judecători cum se

justifică pentru cei care aderă la ele niște credințe pe care noi le apreciem drept barbare sau ridicole. Peste tot în lume unde se practică excizia sau circumcizia (și de multe ori aceste tradiții merg mînă în mînă), rațiunile profunde par să fie aceleași: cînd a instaurat distincția dintre sexe, Creatorul nu și-a făcut bine treaba; prea grăbit, neglijent sau deranjat în munca sa, a lăsat la femeie o urmă de masculinitate, iar la bărbat o urmă de feminitate. Ablațiunea clitorisului și cea a prepuțului au drept efect desăvîrșirea lucrării, debarasînd ambele sexe de o impuritate reziduală și făcîndu-l pe fiecare conform cu natura sa. Această metafizică, acest mod de a gîndi nu sînt ale noastre. Putem totuși să recunoaștem coerența lor și să nu ne arătăm insensibili la măreția și frumusețea lor.

În loc să-i expediem pe acuzați într-o zonă a subumanului și, fără voia noastră, să validăm astfel niște prejudecăți rasiste, ne-am strădui să arătăm că niște obiceiuri lipsite de sens într-un anumit complex cultural pot să aibă sens în altul. Pentru că nu există măsură comună după care să putem judeca sistemele de credințe, și cu atît mai puțin să-l putem condamna pe unul sau pe altul, exceptînd cazul în

care pretindem – dar pe ce bază? – că numai unul dintre ele (bineînțeles, al nostru) este purtător de valori universale și trebuie să se impună tuturor.

Nimic nu poate autoriza pedepsirea în numele unei anumite morale a unor oameni care se mărginesc să respecte niște obiceiuri dictate de o morală diferită. Înseamnă oare că trebuie să ne împăcăm cu ele? Concluzia nu este de la sine înțeleasă. Etnologul, moralistul fac o constatare obiectivă: în țara noastră, excizia revoltă conștiința publică. Sistemul nostru de valori, care are tot atîta drept la respect ca oricare altul, ar fi zdruncinat din temelii dacă, pe același teritoriu, ar putea să coexiste liber tradiții resimțite ca incompatibile. Procesele legate de cazuri de excizie au așadar o valoare exemplară. Ideea că se poate condamna este absurdă. Însă o alegere etică, care angajează viitorul culturii țării-gazdă, nu se poate opera decît între două tabere: fie să se proclame că tot ce se poate prevala de tradiție este permis oriunde; fie să fie trimiși înapoi în țara lor de origine cei care – și este dreptul lor să o facă – vor să rămînă fideli propriilor obiceiuri, chiar dacă, indiferent din ce motiv, ele rănesc grav sensibilitatea

celor care le-au dat găzduire. Singura scuză ce poate fi găsită judecăților din 1988 și 1989 este că pentru acuzați o condamnare cu amînare reprezenta probabil o pedeapsă mai blîndă decît expulzarea.

*

* *

Etnologii sînt împinși pe scena publică și în alt domeniu. Unii dintre ei sînt invitați să facă parte din comisiile constituite cu scopul de a oferi guvernelor din diverse țări un aviz asupra noilor metode de procreare asistată. Căci, în fața progreselor științei biologice, opinia publică oscilează. Cuplurilor în care unul dintre membri sau amîndoi sînt sterili li se oferă mai multe mijloace de a avea un copil: inseminare artificială, donare de ovul, împrumutare sau închiriere de uter, fecundare *in vitro* cu spermatozoizi proveniți de la soț sau de la alt bărbat, ovulul provenind de la soție sau de la altă femeie. Trebuie autorizat totul? Sau unele procedee să fie permise, iar altele excluse? Dar atunci, pe baza căror criterii?

Rezultă situații juridice inedite, pentru care dreptul din țările europene nu

are nici un răspuns pregătit. În societăţile contemporane, ideea că filiaţia decurge dintr-o legătură biologică tinde să se impună în faţa celei conform căreia filiaţia este o legătură socială. Dreptul englez chiar ignoră noţiunea de paternitate socială: donatorul de spermă ar putea în mod legal să revendice copilul sau să fie obligat să-i asigure întreţinerea. În Franţa, codul lui Napoleon decretează că tatăl legal al copilului este soţul mamei; el recuză deci paternitatea biologică exclusiv în favoarea paternităţii sociale: *Pater id est quem nuptiae demonstrant*, vechi adagiu pe care, în Franţa, o lege din 1972 îl infirmă totuşi, deoarece autorizează acţiunile în stabilirea paternităţii. Nu se mai ştie care legătură, cea socială sau cea biologică, prevalează asupra celeilalte. Ce răspunsuri vom da atunci problemelor puse de procrearea asistată, în care tatăl legal nu mai este genitorul copilului, iar mama nu a furnizat ea ovulul şi poate nici uterul în care se desfăşoară gestaţia?

Copiii născuţi din asemenea manipulări vor putea să aibă, după caz, un tată şi o mamă, cum e normal, sau o mamă şi doi taţi, două mame şi un tată, două mame şi doi taţi, trei mame şi un tată

sau chiar trei mame și doi tați dacă genitorul nu este același cu soțul și dacă sînt solicitate să colaboreze trei femei: una care donează ovulul, alta care își pune uterul la dispoziție, în timp ce a o treia va fi mama legală a copilului.

Care vor fi drepturile și îndatoririle fiecăruia dintre părinții sociali și biologici de acum înainte disociați? Ce decizie va trebui să ia un tribunal dacă femeia care își pune uterul la dispoziție naște un copil cu malformații, iar cuplul care a făcut apel la serviciile ei îl refuză? Sau, invers, dacă o femeie fecundată în contul unei soții sterile cu sperma soțului se răzgîndește și pretinde să păstreze copilul ca fiind al ei? Trebuie oare considerate legitime toate dorințele: cea a unei femei care cere să fie inseminată cu sperma congelată a soțului ei defunct? Sau cea a două femei homosexuale care vor să aibă un copil provenind din ovulul uneia dintre ele, fecundat artificial de către un donator anonim și implantat în uterul celeilalte?

Donarea de spermă sau de ovul, punerea la dispoziție a uterului pot face obiectul unui contract cu titlu oneros? Trebuie ele să fie anonime sau părinții sociali și eventual copilul însuși pot cunoaște

identitatea părinţilor biologici? Nici una dintre aceste întrebări nu este gratuită: problemele acestea şi altele, chiar mai extravagante, au fost şi continuă să fie puse în tribunale. Toate aceste lucruri par atît de noi încît judecătorul, legiuitorul şi chiar moralistul lipsit de experienţa unor situaţii comparabile sînt complet dezarmaţi.

Nu însă şi etnologii, singurii pe care problemele de genul acesta nu-i iau pe nepregătite. Bineînţeles, societăţile pe care le studiază ei nu cunosc tehnicile moderne de fecundare *in vitro*, de prelevare de ovul sau de embrion, de transferare, de implantare şi de congelare. Ele au imaginat însă echivalenţi metaforici. Şi, întrucît cred în realitatea acestora, implicaţiile psihologice şi juridice sînt aceleaşi.

Dna Héritier-Augé, colega mea, a arătat că inseminarea cu donator are un echivalent în Africa la populaţia samo din Burkina Faso. Măritată foarte de timpuriu, fiecare fată trebuie, înainte de a se duce să trăiască la soţul ei, să aibă pentru o vreme un iubit oficial. Cînd va veni momentul, ea îi va aduce soţului copilul pe care îl va fi făcut cu iubitul ei şi care va fi considerat primul născut

din unirea legitimă. În ceea ce-l privește, un bărbat poate să-și ia mai multe soții, dar, dacă acestea îl părăsesc, el rămîne tatăl legal al tuturor copiilor pe care ele îi vor avea ulterior.

Și la alte populații africane un bărbat părăsit de soția sau soțiile lui are un drept de paternitate asupra viitorilor copii ai acestora. Trebuie doar să aibă cu ele, atunci cînd devin mame, primul raport sexual *post partum*; acest raport determină cine va fi tatăl legal al viitorului copil. Un bărbat căsătorit cu o femeie sterilă poate astfel, gratuit sau contra plată, să determine o femeie fecundă să-l aleagă. În acest caz, soțul femeii este donator inseminator, iar femeia își închiriază pîntecul altui bărbat sau unui cuplu fără copil. Problema, arzătoare în Franța, de a afla dacă punerea la dispoziție a uterului trebuie să fie gratuită sau poate să implice o remunerație nu se pune în Africa.

Populația nuer din Sudan asimilează femeia sterilă cu un bărbat; în consecință, ea poate să se căsătorească cu o femeie. La populația yoruba din Nigeria, femeile bogate își cumpără soții, pe care le pun să trăiască cu un bărbat. Cînd apar copii, femeia care este „soțul” legal

îi revendică sau îi cedează genitorului lor contra plată. În primul caz, un cuplu format din două femei, pe care îl putem numi așadar în sens literal homosexual, recurge la procrearea asistată pentru a avea copii cărora una dintre femei le va fi tatăl legal, iar cealaltă mama biologică.

Instituția leviratului, în vigoare la vechii evrei și răspîndită și astăzi în lume, permite – uneori chiar impune – ca mezinul să procreeze în numele fratelui său mort. Avem aici un echivalent al inseminării *post mortem*; lucrul este și mai clar în cazul așa-numitei căsătorii-„fantomă” a populației nuer din Sudan: dacă un bărbat murea celibatar sau fără urmași, o rudă apropiată de sex masculin putea să ia din șeptelul defunctului cît era nevoie pentru a cumpăra o soție. El procrea atunci în numele defunctului un fiu (pe care îl considera nepotul său). Se întîmpla uneori ca acest fiu să îndeplinească la rîndul lui aceeași funcție față de tatăl său biologic – pentru el, legal vorbind, un unchi. Copiii pe care îi procrea erau atunci din punct de vedere legal verii săi.

În toate aceste exemple, statutul social al copilului se determină în funcție de tatăl legal, chiar dacă acesta este o femeie.

Copilul cunoaște totuși identitatea genitorului său; cei doi sînt uniți prin legături de afecțiune. Invers decît ne temem noi, transparența nu suscită la copil un conflict rezultînd din faptul că părintele său biologic și cel social sînt indivizi diferiți.

În Tibet există societăți unde mai mulți frați au în comun o singură soție. Toți copiii sînt atribuiți fratelui mai mare, căruia îi spun tată. Celorlalți soți le spun unchi. Legăturile biologice reale nu sînt ignorate, dar li se acordă o importanță redusă. O situație simetrică prevala în Amazonia la populația tupi-kawahib, pe care am cunoscut-o acum cincizeci de ani: un bărbat putea să ia în căsătorie mai multe surori sau o mamă și pe fiica ei născută dintr-o relație anterioară; aceste femei își creșteau copiii împreună, fără să se sinchisească prea mult, după cîte se părea, dacă cutare sau cutare copil de care se ocupa una dintre ele era chiar al ei sau al altei neveste a soțului ei.

Conflictul dintre înrudirea biologică și înrudirea socială, care îi pune în încurcătură la noi pe juriști și pe moraliști, nu există deci în societățile cunoscute de etnologi. Ele acordă primatul socialului fără ca în ideologia grupului sau în

conştiinţa membrilor săi cele două aspecte să intre în conflict. Nu vom trage de aici concluzia că societatea noastră trebuie să-şi modeleze conduita după nişte exemple exotice, însă acestea pot cel puţin să ne obişnuiască cu ideea că problemele puse de procrearea asistată admit un mare număr de soluţii diferite, dintre care nici una nu trebuie considerată naturală şi de la sine înţeleasă.

De altfel, nu e nevoie să căutăm atît de departe ca să ne convingem de asta. În cazurile de procreare asistată, una dintre preocupările noastre majore pare să fie aceea de a disocia fecundarea de sexualitate, ba, s-ar putea spune, chiar de senzualitate. Pentru a fi acceptabile, lucrurile trebuie să se petreacă în ambianţa glacială a laboratorului, sub protecţia anonimatului şi prin intermediul medicului, astfel încît să se excludă orice contact personal, orice comuniune erotică sau emoţională între participanţi. Or, înainte de inventarea tehnicilor moderne, donarea de spermă nu le era necunoscută societăţilor noastre, însă acest gen de serviciu era făcut fără multă ceremonie şi, dacă se poate spune aşa, „în familie". Balzac a început în 1843 – epocă în care prejudecăţile sociale şi morale erau mult

mai puternice decît în ziua de azi – un roman pe care nu l-a mai terminat și pe care l-a intitulat în mod semnificativ *Mic-burghezii*. Acest roman, inspirat fără doar și poate din fapte reale, povestește înțelegerea pe care au făcut-o două cupluri prietene, unul fecund, iar celălalt steril: femeia fecundă și-a asumat responsabilitatea să facă un copil cu soțul femeii sterile. Fiica născută din această relație a fost îngrijită cu aceeași dragoste de ambele familii, care locuiau în același imobil; toată lumea din jurul lor cunoștea situația.

Etnologul îi îndeamnă deci la prudență pe juristul și moralistul nerăbdători să dicteze reguli. El subliniază că practicile și revendicările care șochează cel mai mult opinia publică – procrearea asistată permisă virginelor, celibatarelor, văduvelor sau cuplurilor homosexuale – își au chiar și ele echivalentul în alte societăți, care nu au de suferit de pe urma lor.

Atitudinea înțeleaptă este probabil aceea de a acorda încredere logicii interne a instituțiilor fiecărei societăți și a sistemului său de valori pentru a crea structurile familiale care se vor dovedi viabile și a le elimina pe cele ce vor da naștere la contradicții. Numai uzul poate

demonstra ce va accepta sau va respinge, cu timpul, conștiința colectivă.

*

* *

Etnologii aud adesea spunîndu-se că disciplina lor este condamnată de dispariția rapidă a culturilor tradiționale care formau cîmpul său de studiu. Într-o lume uniformizată în care toate popoarele aspiră la același model cultural, ce loc mai rămîne pentru diferențe? Cele două exemple pe care le-am dat, cel al exciziei și cel al procreării asistate, arată că problemele pe care le pune etnologului lumea de azi nu dispar, ci se deplasează. Excizia nu tulbura conștiința occidentală cînd era practicată departe, în țări exotice cu care nu prea se întrețineau relații. Chiar și în secolul al XVIII-lea, autori precum Buffon vorbesc cu indiferență despre ea. Dacă în prezent simțim că problema ne privește, motivul este că mobilitatea populațiilor, și în mod deosebit importanța pe care a dobîndit-o imigrația venită din Africa, ne livrează, dacă îmi este îngăduit să spun așa, excizia la domiciliu. Cutume incompatibile, care puteau coexista pașnic la distanță, intră în conflict cînd sînt apropiate brusc.

Iar dacă procrearea asistată ne cauzează și ea probleme de conştiinţă, motivul este invers, deși simetric cu celălalt: în sînul societăţii noastre, distanţa dintre morala sa tradițională și progresele științei se mărește. Nici în acest caz nu știm dacă sau cum este posibil să conciliem niște situaţii care ne apar ca fiind contradictorii. Faptul că, în ambele cazuri, ne îndreptăm către etnologi, îi chemăm ca să-i consultăm, îi presăm să-și spună părerea (de altfel, n-o vom urma) arată clar că ei au în continuare o funcţie de îndeplinit. Naşterea unei civilizaţii mondiale sporeşte violenţa ciocnirii dintre diferențe externe și nu împiedică izbucnirea unor diferențe interne în fiecare societate. Cum se spune, etnologii au de muncă din plin.

Prezentare a unei cărți de către autorul ei[1]

Scrisă și publicată la bătrînețe, *Histoire de Lynx*[2], care va fi probabil ultima mea carte (în orice caz, ultima pe care am de gînd să o consacru mitologiei amerindiene), apare, la sfîrșitul anului 1991, în ajunul celei de-a 500-a aniversări a descoperirii Lumii Noi. Era deci firesc ca această carte să ia aspectul unui omagiu adus amerindienilor: de cînd i-am întîlnit pentru prima oară în 1935, moravurile lor, instituțiile lor sociale, credințele lor religioase, gîndirea lor filozofică, artele lor mi-au alimentat reflecția.

Totuși, această turnură nu a fost deloc premeditată. S-a impus în timp ce scriam cartea, căci la început îmi propuneam doar să rezolv o problemă specială; atît de specială încît, după ce mă lovisem de

---

1. 10 septembrie 1991.
2. Paris, Plon, 1991.

ea de mai multe ori, o eliminasem din precedentele mele lucrări, promiţîndu-mi totodată să mă întorc la ea cîndva dacă îmi dă Dumnezeu zile.

În nord-vestul Americii de Nord, o serie de mituri pun în paralel și opun în acelaşi timp originea ceţii și pe cea a vîntului. Le pun în paralel deoarece aceste mituri aparţin unuia şi aceluiași ansamblu și le opun în sensul că, dacă în cazul ceţii este vorba într-adevăr de o origine, în schimb vîntul exista deja atunci cînd începe povestirea mitică: el se prezenta sub înfăţişarea unui om cu capul foarte mare și un trup atît de subţire și de uşor, încît plutea legănîndu-se dintr-o parte în alta fără să atingă pămîntul; ori cu un trup rotunjit, gol pe dinăuntru şi fără oase, care sărea ca o minge. Această ființă malefică îi persecuta pe oameni. Un tînăr indian a reuşit să o prindă şi n-a eliberat-o decît contra promisiunii că de atunci înainte va sufla cu moderaţie. Or, ceaţa, care se interpune între cer şi pămînt, este ceea ce putem numi un mediator spaţial, în timp ce vîntul, care se angajează să devină periodic şi să se supună ritmului anotimpurilor, este un mediator temporal.

Miturile referitoare la aceste două fenomene meteorologice țin toate de un vast sistem în care revin aceleași incidente și aceiași actori. Aceste mituri sînt cuprinse unele într-altele asemenea unor păpuși rusești. Cele despre prinderea vîntului, care au intriga cea mai bogată, se găsesc la periferie; cele despre originea ceții, adesea abia schițate, ocupă partea centrală. Așadar, cu ele se cuvenea să începem.

La prima vedere, ele îmbracă aspectul unor mici povești lipsite de orice implicație cosmologică. Pe vremea cînd oamenii și animalele încă nu formau categorii distincte, un bătrîn bolnav și respingător pe nume Linx a lăsat-o însărcinată – cu sau fără voia lui – pe fiica unei căpetenii lăsînd să curgă pe fată un firicel de salivă sau de urină, uneori și prin alte procedee. Copilul a venit pe lume. Se organiză o probă pentru a se afla care dintre toți bărbații satului era tatăl său. Copilașul îl indică pe Linx. Sătenii indignați aproape că-l omorîră în bătaie pe acesta din urmă și îl abandonară împreună cu soția și cu fiul lui. Linx se preschimbă într-un tînăr chipeș și puternic, pe deasupra și mare vînător, care asigură micii sale familii un trai îmbelșugat. În

schimb, asupra noului sat unde se așezaseră prigonitorii lui trimise o ceață groasă care făcu vînătoarea cu neputință și aduse foametea. Sătenii își cerură iertare și rugămintea le fu îndeplinită. Linx deveni căpetenia satului.

Această poveste, care nu prea are decît o importanță moralizatoare, se regăsește sub aceeași formă sau sub forme foarte asemănătoare de la un capăt la altul al celor două Americi. În anii de imediat după descoperire, a fost auzită de călători sau de misionari în Mexic, Brazilia, Perú... În ciuda aparentei sale insignifianțe, ea manifestă o uimitoare stabilitate, nu numai în spațiu – din Canada pînă la țărmurile Atlanticului de Sud și pînă la Anzi –, ci și în timp, de vreme ce relatările culese cu mai bine de patru secole în urmă nu diferă prea mult de cele pe care le putem asculta astăzi.

Or, în versiunile canadiene ale acestui mit – schiță a celor despre originea ceții, născută din pielea veche și bolnavă pe care o leapădă eroul –, Linx îl are ca principal adversar pe Coiot, care, după cum vom constata mai tîrziu, joacă un rol important în seria mitică alternă: cea despre prinderea vîntului. Linxul este o felină, în timp ce Coiotul face parte din

familia canidelor. Opoziția astfel marcată între cele două familii nu are nimic care să ne poată surprinde: nu spunem oare despre două persoane incompatibile ca temperament că sînt ca pisica și cîinele? La începutul secolului al XIX-lea, un poet cu totul minor, Marc-Antoine Désaugiers, a compus o șansonetă în care fiecare cuplet opunea „ca pe cîine și pisică" nu numai pe Voltaire și Rousseau, Grétry și Rossini, clasicul și romanticul, ci și datoria și plăcerea, morala și dorința, justiția și echitatea... Probabil că această importanță filozofică acordată opoziției nu era pentru el, așa cum rămîne și pentru noi, decît o simplă glumă. În miturile lor, amerindienii îi conferă însă sens deplin și desprind toate consecințele ei.

Cu toate acestea, după ei, opoziția nu exista la origine. Pe vremuri, povestesc amerindienii, Linxul și Coiotul erau prieteni apropiați și aveau aceeași morfologie. S-au certat însă și, ca să se răzbune, Linx i-a lungit botul, labele și coada lui Coiot; la rîndul lui, Coiot i-a turtit botul și i-a scurtat coada lui Linx. De atunci, se opun ca fizic: extravertit pentru unul și introvertit pentru celălalt.

În concluzie, atît la nivel fizic, cît și moral, Linxul și Coiotul, felina și canidul,

au fost, poate, şi ar fi putut să rămînă ca nişte gemeni. Dar, sugerează miturile, lucrul acesta ar fi fost împotriva ordinii lumii, care cerea ca două fiinţe, asemănătoare la început, să devină diferite. Înţelegem de aici importanţa pe care miturile o dau acestor povestioare. Sub o formă figurată, ele introduc noţiunea unei imposibile gemelităţi, care ocupă un loc central în reflecţia filozofică a amerindienilor.

Aceştia concep, într-adevăr, geneza fiinţelor şi a lucrurilor după modelul unei serii de bipartiţii. La început, demiurgul se separă de creaturile sale. Acestea se subdivid în indieni şi non-indieni, apoi indienii înşişi se subdivid în concetăţeni şi duşmani. Între concetăţeni apare o nouă distincţie: cei buni şi cei răi; iar cei buni se împart la rîndul lor în puternici şi slabi. La mai multe niveluri ale acestei scări dihotomice intervin fraţi, gemeni sau aproape gemeni (caz în care sînt procreaţi de taţi diferiţi), inegal înzestraţi şi care sînt agenţii cutărei sau cutărei diviziuni; unul e paşnic, celălalt bătăios; unul înţelept, celălalt nerod; unul dibaci, celălalt neîndemînatic etc. Căci trebuie ca între părţile ce rezultă la fiecare etapă să nu apară niciodată o egalitate veritabilă:

într-un fel sau altul, una dintre ele este întotdeauna superioară celeilalte.

Ceea ce proclamă miturile în mod implicit este că polii în raport cu care se ordonează fenomenele naturale și viața în societate – cer și pămînt, sus și jos, foc și apă, ceață și vînt, aproape și departe, indieni și non-indieni, concetățeni și străini etc. – nu vor putea fi niciodată gemeni, deși elementele fiecărei perechi se implică reciproc. Mintea face eforturi să-i cupleze fără să reușească să stabilească între ei o paritate. Identitatea dă naștere întotdeauna alterității. De acest dezechilibru dinamic depinde bunul mers al universului, care, în lipsa lui, ar risca în orice moment să cadă într-o stare de inerție.

Așa se explică faptul că gemelitatea, care ocupă un loc atît de important în mitologia amerindienilor, nu apare niciodată în stare pură în această mitologie. Contrariul ar fi surprinzător, căci, cel puțin în America tropicală, dar foarte adesea și în alte părți, indienii se temeau de nașterea de gemeni și îl ucideau pe unul dintre aceștia sau chiar pe amîndoi. Dacă în mituri gemenii divini sau eroici pot juca un rol pozitiv, motivul este că gemelitatea lor rămîne incompletă și ține de circumstanțele particulare ale

concepерii sau naşterii lor. Este şi cazul lui Castor şi Polux. Însă Dioscurii se străduiesc şi reuşesc să devină asemănători, pe cînd gemenii americani nu depăşesc niciodată distanţa iniţială dintre ei. Ba chiar îşi dau silinţa să o amplifice, ca şi cum o necesitate metafizică ar constrînge toate elementele împerecheate la origine să se îndepărteze. De aici decurg o serie de consecinţe: pe plan cosmologic, imposibilitatea de a concilia nişte extreme care, în pofida unui vis nostalgic, nu vor putea fi niciodată gemene, iar pe planurile sociologic şi economic, o permanentă oscilare, în exterior între război şi comerţ, iar în interior între reciprocitate şi ierarhie.

Dintre aceste bipartiţii în serie, cea dintre albi şi indieni reţine în special atenţia. Dacă vom consulta primul mit brazilian care a fost cunoscut în Europa – marele mit despre origini al indienilor tupinamba, cules de călugărul cordelier francez André Thevet pe la 1550-1555 şi publicat în 1575 în *Cosmografia universală* a acestuia –, vom vedea că în vremurile de început ale lumii demiurgul trăia printre creaturile sale şi le copleşea cu binefaceri. Însă creaturile s-au arătat nerecunoscătoare şi demiurgul le-a

nimicit. A salvat totuși un bărbat și a creat o femeie, astfel încît cuplul să se reproducă. Așa s-au născut o nouă rasă și mai ales al doilea demiurg, maestru al tuturor artelor, ai cărui adevărați copii sînt albii, deoarece cultura lor o depășește pe cea a indienilor.

Astfel, distincția dintre albi și indieni a apărut în vremurile de început ale creației. Cum a remarcat deja Alfred Métraux, mituri de același gen s-au ivit în multe triburi indiene, la prea scurt timp după cucerire pentru ca aceste asemănări să poată fi explicate prin împrumuturi. Dacă structura profundă a miturilor amerindiene este într-adevăr cea pe care am încercat să o identific, dificultatea dispare.

Aceste mituri, am spus, fac să apară între ființe și lucruri distanțe succesive. În mod ideal gemene în fiecare etapă, părțile se dovedesc mereu a fi inegale. Or, nici un dezechilibru nu putea să pară mai puternic pentru indieni decît cel dintre ei și albi. Indienii dispuneau însă de un model dihotomic oarecum prefabricat, care le permitea să transpună în bloc această opoziție și consecințele sale într-un sistem unde ea avea, dacă se poate spune așa, un loc rezervat;

astfel încît, de îndată ce era introdusă, opoziţia începea să funcţioneze. Cu titlu de presupoziţie metafizică, indienii ţineau cont în sistemul lor de existenţa celorlalţi oameni.

Mărturiile istorice o confirmă. De la un capăt la celălalt al Lumii Noi, indienii s-au arătat extraordinar de binevoitori cînd a fost vorba să-i primească pe albi, să le facă şi lor un loc, să le furnizeze tot ce doreau şi chiar mai mult de atît. Aceasta a fost experienţa, foarte prost răsplătită, pe care, după Columb în Bahamas şi în Antile, au avut-o Cortés în Mexic, Pizarro în Perú, Cabral şi Villegaignon în Brazilia sau Jacques Cartier în Canada. Motivul este însă acela că, cu mult înainte de sosirea albilor, în gîndirea amerindienilor, propria lor existenţă o implica pe cea a non-indienilor. Atît în Mexic, cît şi în lumea andină, tradiţiile culese la scurt timp după cucerire atestă chiar că ei le aşteptau venirea. Această preştiinţă enigmatică îşi găseşte astfel explicaţia.

Pe coasta Pacificului, în nord-vestul Statelor Unite şi în Canada, întîlnirile cu albii s-au produs mai tîrziu. Abia în secolul al XVIII-lea au avut indienii raporturi cu navigatorii spanioli, englezi, francezi

şi ruşi. În secolul al XIX-lea, din momentul în care a început comerţul cu blănuri, contactele s-au înmulţit în special cu franco-canadienii – „călătorii”, cum se spunea pe atunci. Dispoziţia mentală proprie amerindienilor pe care am pus-o în lumină şi-a găsit locul de aplicare într-un domeniu mai îngust, dar de mare interes pentru studiul miturilor. Tradiţiile indiene s-au deschis larg în faţa celor ale nou-veniţilor, iar miturile din regiune sînt atît de adînc impregnate de poveştile populare franceze, încît devine dificil să separi elementele autohtone de împrumuturi.

Această atitudine mentală a indienilor, aşa cum se manifestă ea pe planul reflecţiei filozofice şi al creaţiei narative, contrastează frapant cu cea a europenilor vizavi de popoarele din Lumea Nouă. În primele decenii de după cucerire, aceasta din urmă s-a caracterizat printr-o indiferenţă faţă de oameni şi lucruri, o orbire voită în faţa prea multor noutăţi, care nici nu erau recunoscute ca atare. Oamenilor din secolul al XVI-lea descoperirea Americii mai degrabă le atesta decît le dezvăluia diversitatea obiceiurilor. Această descoperire se oferea printre multe altele: cele ale obiceiurilor egiptenilor, grecilor

şi romanilor, pe care marii autori ai Antichităţii le făceau deja cunoscute. Spectacolul popoarelor recent descoperite aducea doar o confirmare a acestor mărturii. Toate acestea erau lucruri dacă nu deja văzute, cel puţin deja ştiute. Închiderea aceasta în sine, comportamentul acesta temător, cecitatea aceasta voită au fost răspunsul unei omeniri care se credea plină şi deplină la revelarea bruscă a faptului că ea nu reprezenta decît jumătate din neamul omenesc.

Fără îndoială, la Montaigne, venit puţin mai tîrziu, cunoştinţele despre tradiţiile amerindiene, extrase din povestirile de călătorie, fundamentează în parte critica la adresa instituţiilor şi a moravurilor noastre. Însă scepticismul radical al lui Montaigne ajunge totuşi la concluzia că, deşi toate instituţiile sînt echivalente şi, ca atare, sînt toate la fel de criticabile şi la fel de respectabile, înţelepciunea ne sfătuieşte să ne mulţumim cu cele ale societăţii în care trăim. În practică, dacă nu şi în teorie, această linie de conduită nu se opune aşadar celei a misionarilor din aceeaşi epocă şi din secolele următoare, care vedeau în credinţa catolică singurul zid de apărare împotriva tulburării pe care o resimţeau

în fața unor tradiții și credințe ireconciliabile cu ale lor.

Histoire de Lynx este a șaptea carte (la care se adaugă numeroase articole) pe care am consacrat-o mitologiei americane. După cele patru volume ale *Mitologicelor*, ea formează împreună cu *La Voie des masques* și *La Potière jalouse* o trilogie. În toate aceste cărți, am încercat să dau locul ce i se cuvine unei imense literaturi orale prea ignorate din cauză că a rămas îngropată în culegeri savante și la care e adesea greu de ajuns. Prin măreția sa, prin interesul pe care îl prezintă și prin frumusețile sale, ea nu este totuși cu nimic mai prejos decît tradițiile lăsate moștenire de Antichitatea clasică, lumea celtică, civilizațiile orientale și extrem-orientale. Și ea aparține patrimoniului cultural al umanității. Iar dacă am putut să descopăr în „materia din America" (la fel cum se spune „materia din Bretania" în legătură cu ciclul Graal-ului) un teren privilegiat pentru a pune într-o nouă lumină operațiile gîndirii mitice, n-am făcut decît să aduc astfel un omagiu în plus geniului amerindienilor.

Reflecțiile asupra întîlnirii dintre două lumi cu care se încheie *Histoire de Lynx* permit poate să se meargă mai departe

şi să se ajungă pînă la sursele filozofice şi etice ale dualismului amerindian. Georges Dumézil a arătat că în practicile religioase şi miturile indo-europenilor acţiona o ideologie tripartită. Mi se pare că şi în credinţele şi instituţiile amerindienilor acţionează o ideologie, de astă dată bipartită. Acest dualism nu are însă nimic static. Oricum s-ar manifesta, termenii săi sînt întotdeauna într-un echilibru instabil. El îşi datorează astfel dinamismul unei *deschideri către celălalt* care s-a manifestat în primirea pe care indienii le-au făcut-o albilor, deşi aceştia din urmă erau animaţi de sentimente cu totul contrare.

Să recunoaştem acest lucru atunci cînd ne pregătim să sărbătorim al cincilea centenar a ceea ce, mai curînd decît descoperirea, aş numi invadarea Lumii Noi, distrugerea brutală a popoarelor şi a valorilor ei înseamnă să îndeplinim un act de căinţă şi de pietate.

Bijuteriile etnologului[1]

Pe frontispiciul lucrării sale *On Growth and Form*, pe care o consider unul dintre monumentele intelectuale ale epocii noastre[2], D'Arcy Wentworth Thompson a pus o macrofotografie făcută cu un timp de expunere de 1/50.000 secunde, reprezentînd căderea unei picături de lapte în același lichid. Laptele care țîșnește înapoi formează o împroșcătură de o frumusețe deosebită. Centrat pe punctul de impact, un mic guler perfect circular se evazează, apoi se destramă în zimți delicați, fiecare cu o minusculă perlă de lapte la capăt.

Autorul era biolog. Prin această imagine voia să demonstreze că o formă complicată din lumea fizică, cu o apariție atît de fugitivă încît numai cronofotografia poate să o surprindă și să o fixeze,

---

1. 21 mai 1991.
2. D'Arcy Wentworth Thompson, *On Growth and Form*, Cambridge University Press, 1917; ediția a II-a, reprint, 1952.

este întru totul asemănătoare cu cea pe care o iau lent în cursul creșterii lor niște organisme marine precum celenteratele: de pildă, unele hidrozoare și meduzele. Cartea abundă în exemple de acest tip. Din confruntarea lor rezultă că lumea fizică și lumea biologică se supun acelorași legi morfologice. Aceste legi exprimă relații invariante care pot fi formulate în limbaj matematic.

Istoricului și etnologului, frontispiciul cărții lui Thompson le inspiră apropieri de alt ordin, dar care i-ar incita doar să lărgească teza biologului scoțian pentru a include în ea și producțiile minții umane. Forma pe care o ia laptele împroșcat o prefigurează foarte exact pe cea a unui obiect fabricat a cărui concepție ar părea să țină de arbitrarul cel mai complet, mă refer la o coroană, mai precis o coroană de conte: conform artei heraldice, un cerc de metal evazat, decupat în partea de sus în vîrfuri, fiecare cu o perlă la capăt (la drept vorbind, șaisprezece, în loc de douăzeci și patru cîte avea împroșcătura, însă numărul depinde probabil de viscozitatea lichidului). În ierarhia nobiliară franceză, titlul de conte venea după cele de duce și de marchiz. Toate trei comportau coroane numite

deschise, prin opoziție cu coroana regală (sau imperială) închisă, adică prelungită prin semicercuri care se unesc sus. În Franța, se pare că acest tip de coroană a fost adoptat în mod definitiv de Francisc I, ca să nu rămînă cu nimic mai prejos decît Henric al VIII-lea al Angliei și Carol Quintul, care adoptaseră deja coroana închisă.

Lumea fizică oferă imaginea celei mai simple dintre coroanele deschise (cea de marchiz și cea de duce erau puțin mai complicate), dar nu este greu să regăsim în ea nici imaginea coroanei închise, cel puțin de cînd fotografia instantanee ne-a permis să distingem fazele unei explozii atomice: norul se înalță mai întîi, apoi se lărgește și se închide (printr-o analogie la fel de semnificativă, preluată de astă dată din lumea biologică, se evocă adesea imaginea unei ciuperci).

Constatăm astfel că respectivele coroane regale sau nobiliare, obiecte bizare ce ar putea fi luate drept capricii ale artei cărora nu le-ar corespunde nimic în natură, devansează cunoașterea acestor realități încă neobservate care sînt stările cele mai fugitive ale materiei. Mai mult: ierarhia simbolurilor heraldice o reflectă direct pe cea care se poate stabili între aceste

stări ale lumii fizice; sub aspectul instabilității, starea gazoasă se situează deasupra stării lichide... Totuși, abia la sfîrșitul secolului al XIX-lea, odată cu apariția cronofotografiei, s-a descoperit că lichidul împroșcat în urma căderii unei picături prefigurează o coroană de conte, iar o explozie gazoasă – o coroană regală sau imperială; și asta cu toate că oamenii care au conceput aceste coroane și le-au inventat forma n-au putut, deoarece le lipseau mijloacele de observaţie apropriate, să aibă o reprezentare a fenomenelor fizice pe care, fără să știe, le imitau.

De unde o primă concluzie: orfevrăria, fabricarea bijuteriilor, meșteșugul montării pietrelor preţioase sînt probabil arte în care oamenii cred că își dau frîu liber imaginației. Însă chiar și fanteziile cele mai extravagante sînt produsele minții omenești, care face parte din lume și care, înainte de a o cunoaște pe aceasta în exterior, contemplă în sine însăși unele dintre realitățile lumii crezînd că face un act de pură creație.

Și asta nu e tot. Fiindcă aceste coroane, care figurează stări instabile ale materiei într-o epocă în care durata lor foarte scurtă nu permitea încă perceperea lor, sînt acoperite de pietre preţioase. Într-o

expoziție prezentată actualmente la Paris, care reunește ce s-a păstrat din tezaurele regale[1], poate fi văzută coroana de la ungerea lui Ludovic al XV-lea. În starea ei inițială, aceasta era împodobită cu două sute optzeci și două de diamante, șaizeci și patru de pietre scumpe colorate – șaisprezece rubine, șaisprezece safire, șaisprezece smaralde, șaisprezece topaze – și două sute treizeci de perle (toate înlocuite cu cópii încă din secolul al XVIII-lea). Pe figurarea, încă inconștientă pe vremea aceea, a uneia dintre stările cele mai instabile ale materiei – pentru că este vorba despre o coroană închisă – au fost așadar plasate (și erau plasate în general pe coroanele regale sau nobiliare) niște geme care, la fel ca metalele – fier, argint aur – din care erau făcute aceste coroane, constituie corpurile cele mai stabile din lumea fizică, pînă acolo încît pot fi numite nepieritoare.

Oare arta montării pietrelor prețioase n-a avut dintotdeauna, și nu numai în cazul coroanelor, drept principal obiect asocierea și combinarea acestor stări extreme pe care le poate lua materia?

---

1. *Le Trésor de Saint-Denis*, muzeul Luvru, pînă la 17 iunie 1991.

Bijuteriile care ne uimesc şi ne farmecă sînt cele care reuşesc cel mai bine să îmbine soliditatea cu fragilitatea, ca acele rămurele cu frunze uşoare şi tremurătoare din aur cu care se împodobeau femeile din Ur în mileniul al treilea înaintea erei noastre. S-ar spune că orfevrul, giuvaergiul au avut, întotdeauna şi pretutindeni, drept ideal să încastreze pietre dure, geometrice, inalterabile într-o montură de metal preţios ce evocă prin fineţea lucrăturii graţia, capriciul şi precaritatea formelor vii.

*

* *

Să extindem problema. Oamenii din trecut nu-şi puteau reprezenta forma pe care, timp de o fracţiune de secundă, o iau lichidul împroşcat în urma căderii unei picături sau o explozie gazoasă. Însă o imagine a instabilităţii le era oferită în mod nemijlocit de durata limitată a existenţei individuale ca rezultat al riscurilor la care este expusă ori pur şi simplu ca urmare a legii naturale. Naşterea fiecărei fiinţe printre o multitudine de alte fiinţe, scurta lor trecere prin lume nu sînt oare ca nişte infime împroşcături sau explozii la suprafaţa marelui curent

al vieții? Împodobindu-se cu substanțe dure și totodată durabile, asupra cărora vîrsta nu-și lasă amprenta, oamenii transpuneau pe propriul corp și încercau să depășească opoziția dintre stabil și instabil. Formulată în termeni anatomici, această opoziție devine cea dintre tare și moale, despre care anchetele etnografice atestă că se afla în prim-planul reprezentărilor asupra corpului pe care și le făceau popoarele fără scriere.

Indienii bororo din centrul Braziliei, pe care i-am cunoscut acum mai bine de o jumătate de secol, găsesc în această opoziție principiul filozofiei lor naturale. Pentru ei, viața conotează activitatea și duritatea, iar moartea înmuierea și inerția. În orice cadavru, de om sau de animal, ei disting două categorii: de o parte, carnea moale și putrescibilă, iar de cealaltă, părțile nealterabile, precum colții, ghearele și ciocul la animale, oasele, salbele și podoabele din pene la oameni. Un mit povestește că eroul civilizator „a deschis aceste lucruri demne de dispreț, părțile moi ale trupului”. El a străpuns urechile, nările, buzele, pentru ca aceste părți să fie simbolic înlocuite de lucruri tari, printre care se numără unghiile, ghearele, dinții, colții, scoicile, cochiliile

şi fibrele vegetale, care constituie materia din care sînt făcute podoabele şi cărora le înţelegem astfel semnificaţia: podoabele transformă moalele în tare; ele se substituie părţilor blamate ale corpului, care prefigurează moartea. Ca să vorbim pe şleau, ele sînt dătătoare de viaţă.

La început nu are aşadar importanţă dacă aceste materiale sînt rare sau comune: esenţialul e să fie rigide şi dure. De cîte ori n-am văzut un indian care pierduse o tijă de pus în nas, un cercel sau o podoabă de prins în buză, preţioase datorită materialului sau lucrăturii, şi care se îngrijea nu atît să le găsească, cît să le înlocuiască repede cu vreo bucăţică de lemn... Căci aceste obiecte stau de pază în faţa orificiilor corporale care, în părţile moi, sînt locurile cele mai vulnerabile, expuse pătrunderii unor fiinţe sau influenţe malefice. Nu degeaba cuvîntul aramaic care, în Biblie, desemnează cerceii are sensul general de „lucru sfînt". Şi alte părţi ale corpului, precum picioarele sau mîinile, necesită protecţie, deoarece sînt cele mai expuse.

În Canada, indienii de pe coasta Pacificului ziceau despre o femeie care nu avea urechile străpunse că era „fără

urechi"; iar dacă nu avea podoabă prinsă în buză, că era „fără gură". Aceeași idee o găsim exprimată și de unii indieni din Brazilia, dar într-un mod mai pozitiv: în opinia lor, discul de lemn pe care și-l inserează în buza inferioară, străpunsă cum se cuvine, conferă autoritate vorbirii lor, în timp ce discurile pe care le poartă prinse în lobii urechilor îi fac capabili să înțeleagă și să asimileze vorbirea semenilor.

Asemenea concepții fac inutilă distincția dintre bijuterie și amuletă. Cele mai vechi podoabe cunoscute în Europa provin din situri preistorice care datează de treizeci sau patruzeci de mii de ani: dinți de animale găuriți sau în care s-a săpat un șănțuleț pentru a fi legați și atîrnați; mai tîrziu, inele sau rondele de os gravat, fragmente de os sculptate în formă de cap de cal, de bizon ori de cerb; toate aceste obiecte măsoară între trei și șase centimetri, fiind prea mici ca să presupunem că ar fi avut o funcție utilitară.

Mai aproape de noi, cine își mai amintește că acum cîteva secole diamantul încă era prețuit mai cu seamă pentru că, se credea, te apăra de otrăviri; rubinul, pentru că îndepărta miasmele primejdioase;

safirul, pentru virtuțile lui sedative; turcoazul, pentru că te avertiza de pericol; și ametistul – așa cum o atestă sensul denumirii sale grecești, *amethystos* – pentru că risipea beția?

Atît în Lumea Veche, cît și în Lumea Nouă, aurul este în mod evident elementul în care oamenii, de cum l-au descoperit, au văzut dătătorul de viață prin excelență. Strălucește ca soarele, iar proprietățile lui fizice și chimice îl fac inalterabil. În privința virtuților aurului domnește unanimitatea. Îi pomeneam mai adineauri pe indienii bororo, locuitori ai unei regiuni unde aurul se găsea din belşug, uneori aproape la suprafața pămîntului. Ei îl numeau cu un cuvînt ce s-ar traduce aproximativ prin „strălucire întărită a soarelui", în strînsă corespondență cu credințele vechilor egipteni, care considerau aurul carnea strălucitoare și inalterabilă a soarelui. La rîndul lor, poeții Indiei clasice cîntau aurul, echivalent pe pămînt al soarelui de pe cer: „Aurul este nemuritor, la fel e și soarele; aurul e rotund, fiincă soarele e rotund. De bună seamă, această placă de aur este soarele". Douăzeci și cinci sau treizeci de veacuri mai tîrziu, Karl Marx, care avea și momente cînd era

poet, va relua comparația, subliniind calitățile estetice (și nu doar economice) ale metalelor prețioase: „Într-o anumită măsură, ele sînt lumină solidificată ce a fost extrasă din lumea subpămînteană; argintul, într-adevăr, reflectă toate razele luminoase în amestecul lor inițial, iar aurul, culoarea cea mai puternică, roșul”[1]. Această transmutație a luminii, element impalpabil, într-un metal solid ne readuce la opoziția dialectică dintre stabil și instabil de la care am plecat.

În această privință, cuprul a jucat deseori un rol comparabil cu cel al aurului și argintului. Găsit în pepite sau în granule, aurul este imediat recognoscibil: e pur, strălucește din plin atunci cînd e adunat. La fel și cuprul atunci cînd se găsește în stare nativă, în care se pretează, ca și aurul, prelucrării prin ciocănire. Cel mai vechi aur cunoscut este cel care, în mileniul al cincilea înaintea erei noastre, era exploatat și prelucrat în Bulgaria, pe țărmurile Mării Negre. Or, săpăturile au scos la iveală obiecte din cupru odată cu obiecte din aur. Tot în mileniul al cincilea înaintea erei noastre,

1. Karl Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, capitolul II, IV.

America de Nord precolumbiană, care, exceptînd Mexicul, nu a cunoscut aurul, a prelucrat cuprul și a produs o mulțime de obiecte din acest metal. Această predilecție pentru cupru a persistat pînă în secolul XX în Canada și în Alaska, la indienii de pe coasta Pacificului. Ideile lor despre cupru erau absolut comparabile cu cele pe care și le făceau oamenii despre aur în India antică și în Egiptul antic: substanță solară, de origine supranaturală, izvor de viață și de fericire, cea mai prețioasă dintre bogății și simbolul tuturor celorlalte.

Au dispărut credințele acestea din rîndul nostru? Cu siguranță că nu, în cazul aurului, însă am putea crede acest lucru în cazul cuprului, pe care societatea noastră îl coboară la nivelul a tot soiul de utilizări industriale. Totuși, din cînd în cînd putem vedea în revistele noastre ilustrate o reclamă, în care textul următor înconjoară imaginea unei bijuterii din cupru: „Cuprul, discret, dar vital; frumos, etern, strălucitor, sclipitor, universal, cald, bogat, unic. Cuprul ne înfrumusețează”. Nici miturile indienilor de pe coasta Pacificului nu se exprimă altfel.

De aici și atracția pe care, independent de valoarea și de frumusețea lor,

bijuteriile o exercită asupra etnologului. Ele ocupă unul dintre acele sectoare ale culturii noastre unde persistă, uimitor de vie, ceea ce eu am numit „gîndirea sălbatică”. Cînd își pun cercei în urechi, femeile noastre și noi, care le privim, știm încă, în chip nelămurit, că e vorba de o întărire a trupului pieritor cu ajutorul unor substanțe nepieritoare. Bijuteriile, care transformă părțile moi în părți tari, realizează o mediere între viață și moarte. De altfel, nu se transmit ele din generație în generație? Iar dacă pot îndeplini această funcție, motivul este acela că, îmbinînd materialele cele mai stabile ce se întîlnesc în natură cu forme care, precum cea a coroanelor, evocă instabilitatea sau asociind duritatea lor cu fragilitatea noastră, fiecare realizează în miniatură alegoria unei lumi ideale unde aceste contradicții nu ar avea de ce să existe.

Portrete de artiști[1]

În triburile din Cîmpiile Americii de Nord, bărbații pictau scene figurative sau decoruri abstracte pe piei de bizon și pe alte obiecte. Femeilor, broderia cu țepi de porc-spinos le oferea principalul mod de exprimare artistică. Era o tehnică dificilă, pentru care aveai nevoie de ani de zile ca să o stăpînești. Țepii, de lungime și rezistență variabile în funcție de care parte din corpul animalului proveneau, trebuiau mai întîi aplatizați, înmuiați și vopsiți. Apoi trebuia să știi să-i îndoi, să-i înnozi, să-i împletești, să-i întrețeși, să-i coși. Vîrfurile lor ascuțite puteau provoca răni dureroase.

Aceste broderii în stil geometric, pur decorativ în aparență, prezentau o semnificație simbolică. Erau niște mesaje cu un conținut și o formă asupra cărora meditase femeia care le brodase. Adesea,

1. 23 februarie 1992.

erau obţinute printr-o revelaţie: cea care broda vedea în vis motivul complicat ce trebuia să-i reuşească; el putea să i se arate şi pe o stîncă sau pe flancul unei faleze ori să i se înfăţişeze chiar sub forma sa desăvîrşită. Presupusa autoare a revelaţiei era o divinitate cu două feţe, mamă a artelor. Cînd îi inspira un nou motiv unei femei, alte femei îl copiau şi motivul intra în repertoriul tribal. Cea care îl crease rămînea însă un personaj ieşit din comun.

„Cînd o femeie a visat-o pe Doamna cu Două Feţe", povestea un vechi informator cu aproape un secol în urmă, „din momentul acela nimeni n-o mai poate întrece în tot ce întreprinde. Dar femeia asta se poartă întocmai ca o nebună. O bufneşte rîsul, nu poţi să ştii ce-o să facă. Bărbaţii care se apropie de ea devin posedaţi. De aceea li se spune acestor femei Doamne cu Două Feţe. Şi se culcă cu oricine. Dar, în toate treburile lor, nu le întrece nimeni. Brodează cu mare măiestrie cu ţepi de porc-spinos, fiindcă au devenit foarte pricepute. Şi fac şi treburi de bărbaţi"[1].

---

1. J.R. Walker, *Lakota Belief and Ritual*, University of Nebraska Press, 1991, pp. 165-166.

Acest uimitor portret al artistului lasă mult în urmă imageria romantică şi, mai tîrziu în epocă, pe cea a poetului sau pictorului blestemat, cu toate variaţiunile pseudofilozofice care o însoţeau în privinţa raporturilor dintre artă şi nebunie. Acolo unde noi vorbim în sens figurat, societăţile fără scriere se exprimă în sens propriu. Este suficient să facem o transpunere ca să le recunoaştem ca fiind mai puţin diferite de noi – sau pe noi ca fiind mai aproape de ele.

În vestul Canadei, pe coasta Oceanului Pacific, pictorii şi sculptorii formau o categorie socială separată. Erau desemnaţi cu un nume colectiv care implica faptul că se înconjurau de mister. De fapt, bărbatul, femeia sau chiar copilul care îi surprindea la lucru era ucis imediat. Fiind vorba despre nişte societăţi puternic ierarhizate, poziţia de artist se transmitea pe cale ereditară în cadrul nobilimii, dar erau acceptaţi în categoria artiştilor şi oameni de rînd ale căror aptitudini fuseseră remarcate. Întotdeauna, candidaţii erau supuşi unor rituri de iniţiere lungi şi severe. Trebuia ca un predecesor să-şi proiecteze puterea supranaturală în corpul celui menit să-i succeadă. Răpit de duhul protector,

acesta din urmă dispărea atunci în cer. În realitate, rămînea mai mult sau mai puţin timp ascuns în păduri înainte să reapară în public, învestit cu noile sale puteri.

Căci măştile simple sau articulate reprezentînd diferitele feluri de duhuri, pe care numai sculptorii aveau dreptul şi talentul să le confecţioneze, erau nişte entităţi redutabile. Potrivit mărturiei unui indian cu ştiinţă de carte, datînd de la începutul secolului XX, masca unui astfel de protector supranatural, denumit Vorbe-Clocotitoare, „avea un trup ca de cîine. Şeful tribului n-o purta pe faţă sau pe cap, fiindcă masca avea corpul ei, şi era socotită un obiect foarte de temut. Era tare greu să-i faci fluierul să răsune, acum nimeni nu mai ştie cum. Nu suflai cu gura, ci apăsai cu degetul pe un loc care era însemnat. Despre fiinţa aceasta se ştia doar că sălăşluia într-o stîncă, în munţi. Exista un cîntec specific acestei măşti, care nu era dezvăluit şi despre care oamenii de rînd nu ştiau nimic. Numai copiii şefului principal şi ai şefului unui trib vecin îl cunoşteau. Să audă glasul lui Vorbe-Clocotitoare îi înspăimînta. Oamenii de rînd erau îngroziţi de Vorbe-Clocotitoare,

iar prinţii şi prinţesele se mîndreau că li s-a îngăduit să-l atingă. Să obţii dreptul de a-l expune costa foarte scump"[1].

Artiştii decorau şi faţadele caselor şi pereţii mobili, sculptau stîlpii numiţi (în mod eronat) „totemici" şi confecţionau instrumentele rituale. Dar, mai presus de toate, ei aveau misiunea să conceapă, să fabrice şi să manevreze maşinăriile teatrale care, în această regiune a Americii de Nord, dădeau ceremoniilor religioase aspectul unor reprezentaţii grandioase. Acest lucru era posibil în aer liber sau în marile locuinţe din scînduri cu o singură sală în care stăteau mai multe familii şi care puteau găzdui o mulţime de invitaţi.

O povestire indigenă ce datează din secolul al XIX-lea menţionează o reuniune în cursul căreia vatra din mijlocul sălii a fost brusc inundată, ca la sfîrşitul *Amurgului zeilor*, de o apă venită din adîncuri. Un cetaceu în mărime naturală s-a ivit la suprafaţă şi s-a scuturat, lansînd jeturi de apă prin orificiul din vîrful

---

1. F. Boas, *Tsimshian Mythology*, 31st Annual Report, Bureau of American Ethnology, 1916, p. 555.

capului. Apoi s-a scufundat, apa a dispărut şi pe solul refăcut s-a putut aprinde iar focul[1].

Inventatorii şi realizatorii acestor maşinării uimitoare nu aveau voie să comită nici o greşeală. Franz Boas a publicat în 1895 relatarea unei ceremonii al cărei punct de maxim interes, dacă pot să spun aşa, trebuia să fie revenirea printre ai săi a unui bărbat care ar fi trăit pe fundul mărilor. Spectatorii strînşi pe ţărm au văzut ivindu-se din apă o stîncă ce s-a desfăcut în două şi din care a ieşit bărbatul. Nişte maşinişti ascunşi într-o pădure manevrau de la mare distanţă dispozitivul cu ajutorul unor funii. Operaţiunea a reuşit de două ori. A treia oară, funiile s-au încurcat, stînca artificială s-a dus la fund şi eroul a pierit înecat. Netulburată, familia lui a anunţat că el alesese să rămînă pe fundul oceanului şi serbarea a continuat aşa cum era prevăzut. Dar, după plecarea invitaţilor, părinţii defunctului şi cei responsabili pentru dezastru s-au legat laolaltă

---

1. M. Seguin (ed.), *The Tsimshian. Images of the Past: Views of the Present*, Vancouver, University of British Columbia, p. 164.

şi, din înaltul unei faleze, s-au aruncat în mare[1].

Se mai povesteşte şi că, pentru a pune în scenă revenirea pe uscat a unei inițiate, artiştii au construit cu piei de focă o balenă pe care urmau s-o facă să înoate şi să se scufunde acționînd-o cu nişte funii. Din grijă pentru realism, avuseseră ideea să fiarbă înăuntru apă cu ajutorul unor pietre încinse pentru ca aburul să țîşnească prin orificiul din vîrful capului. O piatră a căzut alături, a ars pielea şi balena s-a dus la fund. Organizatorii ceremoniei şi creatorii maşinăriei s-au sinucis, ştiind că vor fi omorîți de către păstrătorii secretului acestor rituri[2].

Toate aceste povestiri provin de la indienii tsimshian, care locuiesc pe coasta Columbiei Britanice. Vecinii lor, indienii haida din Insulele Regina Charlotte, aflate chiar în față, vorbesc despre sate minunate situate pe fundul mării sau în inima pădurilor, populate numai cu artişti de la care, profitînd de o întîlnire, indienii au învățat să picteze şi să

---

1. F. Boas, „The Nass River Indians", *Report of the British Association for the Advancement of Science for 1895*, p. 580.
2. *The Tsimshian...*, l.c., pp. 287-288.

sculpteze[1]. Aceste mituri afirmă deci şi că artele frumoase sînt de origine supranaturală. Totuşi, în ceremoniile religioase din care am dat cîteva exemple totul este în mod evident artificiu: începînd de la întrunirea solemnă în cursul căreia iniţiatorul pretinde (dar poate că, pînă la un anumit punct, şi crede) că este vizitat de protectorul său supranatural, îl smulge din corpul lui şi îl aruncă cu violenţă în cel al novicelui întins sub o rogojină, în timp ce sună fluierul, emblemă sonoră a duhului respectiv, pînă la confecţionarea măştilor articulate şi a automatelor, care ar manifesta prezenţa şi comportamentul duhurilor, şi, în fine, la montarea marilor spectacole, precum cele care au fost descrise de ultimii martori.

Emoţia estetică resimţită în faţa unui spectacol reuşit validează retrospectiv credinţa în originea lui supranaturală, chiar şi – trebuie să o admitem – în gîndirea creatorilor şi a actorilor pentru care, întrucît erau conştienţi de propriile trucuri, această legătură nu putea avea decît o realitate cel mult ipotetică: „Era

---

1. J.R. Swanton, *Haida Texts* (Memoirs of the American Museum of National History, XIV, 1908), pp. 457-489.

adevărat deci, de vreme ce, în ciuda tuturor dificultăţilor pe care noi înşine le-am creat, a fost totuşi o reuşită". Invers, un spectacol ratat, care punea în evidenţă şiretlicul, risca să distrugă convingerea acestor populaţii că între lumea oamenilor şi cea supranaturală exista o continuitate. Convingere cu atît mai necesară cu cît, în aceste societăţi ierarhizate, puterea nobililor, subordonarea oamenilor de rînd şi aservirea sclavilor îşi găseau legitimarea în ordinea supranaturală de care, pe cale de consecinţă, depindea ordinea socială.

Noi nu-i pedepsim cu moartea fizică (ci cu cea economică şi socială, poate) pe cei pe care îi considerăm artişti lipsiţi de talent, incapabili să ne înalţe mai presus de noi înşine, dar oare nu stabilim totuşi o legătură între artă şi supranatural? Acesta este sensul etimologic al cuvîntului „entuziasm", cu care calificăm frecvent emoţia resimţită în faţa marilor opere. Nu demult se vorbea despre „divinul" Rafael, iar engleza dispune în vocabularul ei estetic de expresia *out of this world*. Şi în acest caz, este suficient să trecem de la propriu la figurat nişte credinţe sau practici care ne surprind ori

ne şochează ca să le recunoaştem un aer de familiaritate cu ale noastre.

Se întîmplă de altfel că aceeaşi regiune a Americii unde condiţia artistului apare într-o lumină destul de sinistră – plasat sus pe scara socială, cu siguranţă, dar hărăzit să înşele şi silit să se sinucidă sau omorît dacă dă greş – ne-a oferit un portret poetic şi plin de farmec al artistului. Direct învecinaţi cu indienii tsimshian, indienii tlingit din Alaska povestesc în unul dintre miturile lor că un tînăr şef din Insulele Regina Charlotte avea o soţie pe care o iubea cu tandreţe. Aceasta s-a îmbolnăvit şi, cu toate îngrijirile ce i-au fost acordate, a murit. Soţul nemîngîiat a umblat încolo şi-ncoace căutînd un sculptor care să ştie să reproducă trăsăturile defunctei. Nici unul nu era în stare. În acelaşi sat locuia însă şi un sculptor foarte vestit. L-a întîlnit într-o zi pe văduv şi i-a zis: „Mergi din sat în sat şi nu găseşti pe nimeni care să facă o reprezentare a soţiei tale, nu-i aşa? Am văzut-o deseori pe cînd vă plimbaţi împreună. Nu i-am studiat niciodată chipul cu gîndul că într-o zi vei vrea să pui pe cineva să-l reprezinte, dar, cu voia ta, o să încerc”.

Sculptorul își procură un trunchi de tuia și se apucă de treabă. Cînd opera sa fu desăvîrșită, o îmbrăcă cu hainele moartei și-l chemă pe soț. Acesta, plin de bucurie, luă statuia și-l întrebă pe sculptor cît îi datora: „Cît vrei", răspunse celălalt, „dar din compasiune pentru durerea ta am făcut ce am făcut, așa că nu-mi da prea mult". Cu toate acestea, tînăra căpetenie îl plăti foarte bine pe sculptor, atît cu sclavi, cît și cu felurite bogății.

Artistul atît de celebru încît nici măcar o notabilitate nu îndrăznește să-l solicite; care, înainte să se apuce de lucru, consideră că e normal să fi studiat fizionomia modelului său; care nu acceptă să fie privit cînd lucrează; ale cărui opere valorează foarte mult; și care, la o adică, știe să se arate uman și dezinteresat: nu-i așa că este portretul ideal al unui mare pictor sau sculptor, chiar și contemporan? Ne-am dori din inimă ca și ai noștri să fie cu toții la fel. Dar să ascultăm mitul în continuare.

Tînărul șef se purta cu statuia ca și cum ar fi fost vie; ba chiar, într-o zi, avu impresia că ea se mișca. Toți vizitatorii se minunau de asemănare. La mult timp după aceea, el examină corpul și constată

că devenise întru totul asemănător cu al unei ființe omenești (urmarea o putem bănui). Într-adevăr, puțin mai tîrziu, statuia scoase un zgomot ca de lemn care se crapă. O ridicară și descoperiră un pomișor de tuia care creștea dedesubt. Îl lăsară să crească și de aceea arborii de tuia din Insulele Regina Charlotte sînt așa de frumoși. Cînd oamenii se duc să caute un copac frumos și îl găsesc, spun: „E ca pruncul nevestei șefului". Cît despre statuie, abia dacă se mișca și nimeni n-o auzi vreodată vorbind, dar soțul ei știa din visele lui atît că ea i se adresa, cît și ce îi spunea[1].

Indienii tsimshian (cărora indienii tlingit, admiratori ai talentelor lor artistice, le făceau adesea comenzi) istorisesc altfel povestea statuii din lemn. Văduvul sculptează cu mîna lui o statuie a răposatei. Se poartă cu ea ca și cum ar fi vie, se preface că discută cu dînsa, inventînd întrebările și răspunsurile. Într-o zi, două surori se strecoară în cabană și se ascund; ele îl văd pe bărbat cum sărută și îmbrățișează statuia din lemn. Asta le face să

1. J.R. Swanton, *Tlingit Myths and Texts* (Bulletin 39, Bureau of American Ethnology, 1909), pp. 181-182.

pufnească în rîs, iar bărbatul le descoperă şi le pofteşte la cină. Sora cea mică mănîncă cu măsură, cea mare se îndoapă; mai tîrziu, în timpul somnului, o apucă durerea de burtă şi face pe ea. Sora cea mică şi văduvul iau hotărîrea să se căsătorească, făcînd în schimb nişte angajamente reciproce: el va arde statuia şi va trece sub tăcere ruşinea surorii celei mari, iar ea nu va spune nimănui „ce făcea el cu statuia de lemn"[1].

Paralelismul dintre abuzul (cantitativ) al raportului cu hrana şi abuzul (calitativ) al raportului sexual este frapant, căci în ambele cazuri este vorba despre un abuz de comunicare: a mînca exagerat de mult şi a copula cu o statuie ca şi cum ar fi o fiinţă umană sînt comportamente cu atît mai comparabile, în registre diferite, cu cît limbile lumii (inclusiv franceza, de altfel, deşi la modul metaforic) folosesc adesea aceleaşi cuvinte pentru *a mînca* şi *a copula*. Totuşi, mitul tlingit şi mitul tsimshian nu tratează motivul în acelaşi fel. Mitul tsimshian dezaprobă confuzia între o fiinţă omenească şi o statuie de lemn. Este adevărat

1. F. Boas, *Tsimshian Mythology*, l.c., pp. 152-154.

că aceasta e opera unui amator, nu a unui profesionist, și am văzut cu ce mister își înconjurau lucrările sculptorii și pictorii tsimshian. A-i face pe ceilalți să ia arta drept viață era privilegiul și totodată obligația lor. Dar, întrucît această iluzie creată de opera de artă avea drept scop să ateste legătura dintre ordinea socială și ordinea supranaturală, nu ar fi fost admisibil ca un particular să pretindă să se joace cu ea în folosul său personal. Pentru opinia publică, reprezentată de cele două surori, purtarea văduvului putea să pară scandaloasă sau, în cel mai bun caz, ridicolă.

Mitul tlingit propune o concepție diferită asupra operei de artă. Comportamentul văduvului nu șochează opinia publică: lumea se înghesuie la el acasă ca să admire capodopera. Însă statuia este în acest caz opera unui mare artist și (în ciuda acestui fapt sau datorită lui) rămîne la jumătatea drumului dintre viață și artă. Vegetalul nu zămislește altceva decît vegetal, iar o femeie din lemn nu poate să nască altceva decît un arbore. Mitul tlingit face din artă un domeniu autonom: opera se stabilește dincoace și dincolo de intenția autorului său; acesta își pierde controlul asupra ei de îndată

ce a creat-o. Ea se va dezvolta conform propriei naturi. Altfel spus, pentru opera de artă, modul de a se perpetua este acela de a da naştere altor opere de artă care, pentru contemporani, să pară mai vii decît cele ce le-au precedat.

Văzute la scara mileniilor, pasiunile umane se confundă. Timpul nu adaugă și nu răpeşte nimic sentimentelor de iubire și de ură trăite de oameni, angajamentelor, luptelor și dorințelor lor: azi sau odinioară, ele sînt mereu aceleaşi. Suprimarea la întîmplare a zece sau douăzeci de veacuri de istorie n-ar afecta simțitor cunoaşterea noastră asupra naturii umane. Singura pierdere de neînlocuit ar fi aceea a operelor de artă cărora aceste veacuri le-ar fi dat naştere. Căci oamenii nu se diferențiază, ba chiar nici nu există, decît prin operele lor. La fel ca statuia din lemn care a născut un arbore, numai ele aduc dovada că de-a lungul vremurilor, printre oameni, s-a întîmplat cu adevărat ceva.

Montaigne și America[1]

Este simbolic că centenarul morții lui Montaigne coincide, la un secol distanță, cu cel al descoperirii Americii: anul acesta aniversăm al patrulea centenar al celei dintîi și al cincilea al celei de-a doua. Căci nimeni n-a înțeles și n-a știut mai bine decît Montaigne să anunțe bulversările pe care descoperirea Lumii Noi avea să le aducă pentru ideile filozofice, politice și religioase ale Lumii Vechi.

Pînă atunci, marea majoritate a oamenilor, chiar și a celor învățați, nu prea păreau tulburați de vestea, totuși dramatică, cum că nu reprezentau decît o jumătate din neamul omenesc. Descoperirea „unei întinderi nesfîrșite de uscat", cum spune Montaigne, „nu o insulă ori un ținut anume, ci o parte aproape egală ca mărime cu cea pe care o cunoaștem", nu aducea o revelație. Ea nu făcea decît

1. 11 septembrie 1992.

să confirme ceea ce se ştia din Biblie şi din autorii greci şi latini: existau tărîmuri îndepărtate – Eden, Atlantida, Grădina Hesperidelor, Insulele Fericiţilor – şi rase stranii deja descrise de Pliniu. Comparate cu cele ale popoarelor exotice cunoscute de către antici, obiceiurile indigenilor din Lumea Nouă nu ofereau nimic foarte nou. Mărturia anticilor era mai degrabă coroborată. În pragul secolului al XVI-lea, conştiinţa europeană, întărită în certitudinile ei, se putea retrage în sine. Pentru ea, descoperirea Americii nu inaugura epoca modernă, ci închidea un capitol pe care Renaşterea îl începuse odată cu descoperirea, considerată mult mai importantă, a lumii antice prin intermediul lucrărilor greceşti şi latineşti.

Născut în 1533, Montaigne începe să reflecteze ceva mai tîrziu, iar curiozitatea lui mereu trează îl îndeamnă să se informeze despre Lumea Nouă. Dispune de două surse: primii cronicari spanioli ai cuceririi şi istorisirile, publicate de curînd, ale unor călători francezi care, pe coasta Braziliei, trăiseră alături de indieni. Chiar l-a cunoscut pe unul dintre aceşti martori şi se ştie că a întîlnit şi cîţiva sălbatici, debarcaţi la Rouen de către un navigator.

Confruntarea acestor surse îl face pe Montaigne să conștientizeze o diferență, pe care americaniștii continuă să o facă, între marile civilizații din Mexic și din Perú și modestele culturi din zonele joase ale Americii tropicale: de o parte, populații foarte dense care nu erau cu nimic mai prejos decît noi prin organizarea lor politică, prin splendoarea orașelor și rafinamentul artelor lor; de cealaltă, mici grupuri de țărani cu meșteșuguri rudimentare, care îl uimesc pe Montaigne în alt fel: el se minunează că, pentru a exista și a dăinui, viața în societate are nevoie de „atît de puțin artificiu și închegare omenească".

Acest contrast orientează gîndirea lui Montaigne în două direcții. Sălbaticii din Brazilia – sau, cum îi numește el, „canibalii mei" – îl fac să-și pună problema condițiilor minime necesare pentru ca viața în societate să fie posibilă, altfel spus: care este natura legăturii sociale? Găsim schițe de răspuns răspîndite în paginile *Eseurilor*, dar este clar înainte de toate că, formulînd problema, Montaigne pune bazele pe care Hobbes, Locke, Rousseau vor clădi toată filozofia politică a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea. Continuitatea dintre Montaigne și Rousseau

se reliefează cu atît mai bine cu cît răspunsul final, dat de cel de-al doilea în *Contractul social*, își are originea, ca și interogaţia iniţială a lui Montaigne, într-o reflecţie asupra unor fapte etnografice: la Rousseau, aceea din *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalităţii dintre oameni*. Am putea aproape să spunem că lecţiile cerute de Montaigne de la indienii din Brazilia conduc, prin Rousseau, la doctrinele politice ale Revoluţiei franceze.

Aztecii și incașii pun altă problemă, fiindcă gradul lor de civilizaţie îi îndepărta de legile naturale. Ar fi fost poate pe picior de egalitate cu grecii și romanii: un armament comparabil i-ar fi pus la adăpost de „victoriile mecanice" pe care platoșele, armele albe și cele de foc le-au permis spaniolilor să le obţină asupra unor popoare care, în această privinţă, erau încă înapoiate. Montaigne descoperă astfel că o civilizaţie poate să prezinte discordanţe interne și că între civilizaţii există discordanţe externe.

Lumea Nouă oferă exemple stranii de similitudine între obiceiurile ei și ale noastre, prezente sau trecute. Or, faptul că nu știam unii de alţii exclude posibilitatea ca amerindienii să le fi preluat de la noi (sau invers). Și de vreme ce,

de o parte și de cealaltă a Atlanticului, alte obiceiuri diferă sau chiar se contrazic, n-am putea să descoperim pentru nici unul un fundament natural.

Pentru a ieși din încurcătură, Montaigne ia în considerare două soluții. Prima ar fi să se încreadă în judecata rațiunii, pentru care toate societățile, trecute sau prezente, apropiate sau îndepărtate, pot fi calificate drept barbare, de vreme ce dezacordurile lor sau chiar acordul lor accidental nu au alt fundament decît tradiția.

Pe de altă parte însă, „fiecare numește barbarie ceea ce nu face parte din obiceiurile lui". Cu toate acestea, nu există credință ori tradiție, oricît de bizară, șocantă sau chiar revoltătoare ar părea, pentru care, repusă în contextul ei, un raționament bine condus să nu găsească explicație. În prima ipoteză, nici un obicei nu se justifică; în cealaltă, se justifică toate obiceiurile.

Montaigne deschide astfel gîndirii filozofice două perspective, între care ea nu pare să se fi decis nici astăzi. De o parte, filozofia Luminilor, care supune toate societățile istorice criticii sale și se complace în utopia unei societăți raționale. De cealaltă, relativismul, care respinge

orice criteriu absolut pe care l-ar putea invoca o societate pentru a judeca nişte culturi diferite.

De la Montaigne încoace, după exemplul lui, s-a căutat necontenit o soluţie la această contradicţie. În 1992, an în care se comemorează atît moartea autorului *Eseurilor*, cît şi descoperirea Lumii Noi, este important să reamintim că descoperirea aceasta nu numai că ne-a procurat, pe plan material, produse alimentare, industriale şi medicamentoase ce au transformat complet civilizaţia noastră. Ea se află totodată la originea – în acest caz, datorită lui Montaigne – unor idei care ne alimentează şi astăzi reflecţia, precum şi a unor probleme filozofice pe care el le-a pus cel dintîi. Pentru gîndirea contemporană, ele nu şi-au pierdut deloc din acuitate, ba dimpotrivă. Dar, de patru secole încoace, nimeni n-a reuşit să le analizeze cu mai multă profunzime şi luciditate decît Montaigne în *Eseuri*.

Gîndire mitică și gîndire științifică[1]

În cursul secolului XX, cunoașterea științifică a făcut mai multe progrese decît realizase de două mii de ani încoace. Și totuși – curios paradox –, cu cît știința avansa, cu atît reflecția filozofică asupra științei se arăta mai modestă. În secolul al XVII-lea, datorită lui Locke și lui Descartes, filozofii se convinseseră că acele cunoștințe care provin de la simțuri sînt înșelătoare. În spatele a ceea ce percepem drept culori, sunete și mirosuri nu există decît întinderea și mișcarea. Se credea cel puțin că aceasta este substanța realului. Un secol mai tîrziu, Kant va denunța această iluzie, afirmînd că spațiul și timpul sînt și ele niște forme ale sensibilității noastre. Mintea omenească impune lumii constrîngerile sale, iar dacă pretinde să gîndească dincolo de propriile

1. 7 februarie 1993.

limite, se loveşte de contradicţii insolubile. Dar în această diminuare stă şi forţa noastră: lumea aşa cum o percepem se supune prin definiţie regulilor logicii noastre, de vreme ce nu este decît refracţia prin arhitectura minţii a unei realităţi incognoscibile.

După naşterea astrofizicii şi a fizicii cuantice, trebuie să renunţăm chiar şi la această pretenţie, căci, sub noile sale aspecte, ştiinţa ne confruntă cu o incompatibilitate între ceea ce credem că este posibil să cunoaştem şi regulile de funcţionare ale gîndirii. Ideea că universul are o istorie şi că a început aşadar cîndva prin ceea ce a primit prin convenţie numele de *big bang* le redă timpului şi spaţiului realitatea, dar ne obligă în acelaşi timp să admitem că – dacă expresia n-ar fi monstruos de contradictorie – a fost un timp cînd timpul nu exista încă, după cum a fost şi un univers în germene care nu era încă în spaţiu, de vreme ce spaţiul va apărea odată cu el. Iar cînd astrofizicienii le explică profanilor, adică nouă tuturor, că universul are un diametru cunoscut de aproximativ zece miliarde de ani-lumină, că galaxia noastră şi cele vecine cu ea se deplasează cu viteza de şase sute de kilometri pe secundă etc.,

nu putem decît să mărturisim că, pentru muritorii de rînd, acestea sînt cuvinte fără conținut, despre care sîntem incapabili să ne facem o reprezentare.

La scara infinitului mic, ni se explică cum că o particulă și chiar un atom pot să fie în același timp aici și în altă parte, pretutindeni și nicăieri, să se comporte uneori ca o undă și alteori ca un corpuscul: propoziții care, toate, au sens pentru savant, fiindcă au rezultat din calcule matematice și din experiențe atît de complicate încît numai el poate să le interpreteze. Ele rămîn totuși intraductibile în limbajul obișnuit, deoarece încalcă legile raționamentului logic – în primul rînd, principiul identității.

Trebuie să constatăm: fenomene care, la nivel macro sau micro, țin de ordine de mărime rămase mult timp nebănuite șochează bunul-simț asemenea celor mai extravagante construcții mitice. Pentru nespecialist, și cu atît mai mult pentru omul de pe stradă, lumea pe care încearcă să o descrie fizicienii pentru ei înșiși reconstituie un fel de echivalent a ceea ce strămoșii noștri îndepărtați concepeau ca fiind o lume supranaturală, unde totul se petrece altfel – cel mai adesea invers – decît în lumea obișnuită. Pentru a încerca

să-şi reprezinte această lume supranaturală, anticii şi, mai aproape de noi în timp, popoarele fără scriere născoceau mituri. Este interesant de constatat că, făcînd acest lucru, prefigurau uneori fabule pe care le imaginează astăzi fizicienii atunci cînd încearcă să ne pună la îndemînă rezultatele cercetărilor lor şi ipotezele pe care le construiesc pornind de la ele.

Iată un exemplu drăguţ în care ne putem amuza recunoscînd transpunerea la scară macroscopică a unor fenomene pe care fizica cuantică le descrie la scară microscopică. Un mit al indienilor seneca (una dintre cele cinci populaţii ce alcătuiesc Confederaţia Irocheză) include un episod curios. O tînără a consimţit să se mărite cu un bărbat despre care ştie că este fiul unei puternice vrăjitoare şi îl urmează pînă în satul acesteia: „Soţul mergea în faţă şi ajunseră într-un loc unde cărarea se despărţea în două poteci ce formau un fel de inel alungit care se închidea ceva mai încolo. Spre marea ei surprindere, femeia văzu cum soţul ei se dedublează şi cele două corpuri urmează unul o potecă, iar altul cealaltă potecă. Rămase năucită, neştiind pe ce cale trebuia s-o apuce ea. Din fericire [mitul nu

spune ce s-ar fi întîmplat în caz contrar], o alese pe cea din dreapta și văzu curînd că potecile se uneau și că acolo cele două corpuri ale soțului ei se contopiseră din nou. De aici, se spune, vine numele acestui personaj ciudat, care înseamnă «ei sînt două căi care merg în paralel»". Un plural gramatical desemnează așadar o ființă singulară.

Prin urmare, irochezii concepeau o lume – diferită, desigur, de cea a experienței obișnuite – unde un corp se comportă cînd ca o undă care se difractă, cînd ca o particulă care își păstrează individualitatea. Mitul din care face parte acest episod este prea lung și prea complicat ca să intru în detalii. Este suficient să indic că protagoniștii, printre care și gemenii, își petrec timpul pierzînd, regăsind, luînd cu împrumut sau schimbîndu-și ochii cu bucata ori în pereche, ca și cum vederea, care poate fi monoculară sau binoculară, ar ține loc de model, oferit de către natură, al unei operațiuni ce rămîne identică cu ea însăși indiferent dacă trece printr-un singur canal sau prin două canale simultan.

Această poveste despre un bărbat care se dedublează cînd în față îi apar două drumuri seamănă uimitor cu parabolele

pe care le elaborează fizicienii atunci cînd, în cărţile de popularizare, încearcă să ne facă să concepem că un fascicul de particule care traversează fie una, fie două fante practicate într-un ecran se comportă uneori ca un tren de unde şi alteori ca nişte corpusculi.

Atunci cînd fac această paralelă, mă feresc de orice misticism. Nimic nu ne autorizează să creăm sau să întreţinem o confuzie între nişte forme de gîndire arhaice şi gîndirea ştiinţifică. În raport cu experienţa, una este validă, iar celelalte nu, deşi, ca să se exprime în limbajul obişnuit, ele apelează la acelaşi lexic. Ideea că materia ar fi constituită din atomi datează dintr-o perioadă îndepărtată a Antichităţii, însă atunci era vorba de o ipoteză gratuită, care rămînea neverificabilă prin mijloace de observaţie ce se reduceau la organele de simţ. Ea nu avea să dobîndească valabilitate decît odată aplicată unor fenomene şi evenimente atît de mici încît au rămas multă vreme inaccesibile. Cu atît mai mult în ceea ce priveşte dualitatea undă-corpuscul.

În ambele cazuri totuşi, interesant este că pura speculaţie intelectuală putea oferi o reprezentare anticipată – grosieră şi confuză, desigur – a unui ordin de realitate

pe care oamenii nu erau capabili să-l cunoască.

Examinată în perioada ei de început, filozofia greacă schiţată acum două mii cinci sute de ani de către presocratici antrenează aceleaşi reflecţii. Cînd aceşti gînditori afirmă unul că apa, altul că focul, iar al treilea că aerul constituie realitatea primordială din care s-a născut totul, că această realitate forma la origine un tot omogen sau că era şi continuă să fie alcătuită din atomi, cînd aceiaşi filozofi îşi pun întrebări despre natura existenţei şi a devenirii, a imobilităţii şi a schimbării etc., ei explorează nişte concepte fără nici o referinţă la real şi singura lor preocupare e să vadă pînă unde vor putea să meargă cu gimnastica lor intelectuală. Ei se consacră unei inventarieri sistematice a *posibilităţilor* delimitate de constrîngerile minţii. Reflecţia lor filozofică nu are ca obiect lumea: ea se străduieşte să cartografieze cadre mentale, face tabloul căsuţelor dintre care progresul viitor al cunoştinţelor le va umple pe unele, în timp ce altele vor rămîne goale temporar sau definitiv. Controlul experimental, testarea faptelor lipsesc. Încă nedomesticită de disciplinele cercetării, mintea e îmbătată

de propria-i putere şi de descoperirea virtualităţilor sale.

Exemplară în această privinţă, o anecdotă povestită de Plutarh în *Symposiaka* îl are ca erou pe unul dintre cei mai faimoşi filozofi presocratici. Într-o zi, pe cînd mînca o smochină, Democrit găsi că aceasta avea un gust de miere şi îşi întrebă slujnica de unde provenea fructul. Slujnica spuse numele unei livezi, iar Democrit îi ceru să-l ducă neîntîrziat acolo, ca să observe şi să examineze locul spre a descoperi cauza acelei dulceţi. „Nu vă osteniţi", zise slujnica, „fiindcă, fără să mă gîndesc, am pus smochinele cu pricina într-un vas în care fusese miere". „Mă superi cînd îmi spui asta", răspunse Democrit, „eu vreau să-mi urmez ideea şi voi cerceta cauza ca şi cînd dulceaţa ar veni de la smochina însăşi".

Conform tradiţiei, Democrit ar fi practicat pe scară largă observaţia empirică. În cazul de faţă, primul său impuls îl îndreaptă în această direcţie, dar filozoful nu rezistă în faţa plăcerii pe care şi-o făgăduieşte de a-şi exersa gîndirea, chiar şi fără efect util şi pornind de la nişte premise false: detaliu secundar, observă Plutarh, din moment ce se oferă „un subiect şi o materie propice disertaţiei".

Întotdeauna şi pretutindeni, de cînd există omenirea, „a-şi urma ideea" a fost una dintre cele mai constante ocupaţii ale omului. Acest exerciţiu îi procură o satisfacţie, el găseşte aici un interes intrinsec şi nu-şi pune problema să afle unde va duce această explorare. Este o realitate – istoria gîndirii ştiinţifice, şi mai ales cea a matematicii, o dovedeşte – că explorarea puterilor minţii duce întotdeauna undeva, chiar dacă trec cîteva secole sau milenii pînă să se descopere nivelul mult timp ascuns al lumii reale pentru care unele idei cu aparenţă fantastică nu erau decît o reflectare.

Miturile cu care oamenii s-au hrănit atîta vreme sînt poate şi asta: o explorare sistematică şi niciodată inutilă a resurselor imaginaţiei. Miturile pun în scenă tot felul de creaturi şi de evenimente absurde sau contradictorii în raport cu experienţa obişnuită, care vor înceta să fie complet lipsite de sens la o scară cu totul diferită de cea la care se plasaseră miturile mai întîi. Dar tocmai pentru că sînt deja înscrise, în mod discret, s-ar putea spune, în arhitectura minţii care este „din lume", într-o zi sau alta imaginile lumii pe care le propun miturile se vor dovedi adecvate acestei lumi şi

apropriate pentru a ilustra unele aspecte ale ei.

Drept urmare, înțelegem mai bine faptul că unul dintre părinții fizicii cuantice, Niels Bohr, și-a îndemnat contemporanii, pentru a depăși contradicțiile aparente ale acesteia, să se îndrepte către etnologi și poeți. Către etnologi deoarece, recunoștea el încă de acum patruzeci de ani în fața acestora reuniți în congres, „diferențele tradiționale dintre culturile umane seamănă în multe privințe cu modurile diferite, dar echivalente, în care poate fi descrisă experiența fizică". Imaginile de undă și de corpuscul, folosite simultan, pot singure să ne facă să percepem proprietățile unuia și aceluiași obiect: tot așa, etnologii nu-și fac o idee despre cultură, fenomen uman universal, decît prin intermediul unor credințe, tradiții și instituții, care se contrazic totuși unele pe altele și sînt adesea ele înseși contradictorii.

La rîndul lor, poeții, ca să ajungă la adevăruri situate la un nivel mai profund decît cel al experienței obișnuite, folosesc limbajul într-un mod original și sintetic: ei multiplică perspectivele pentru a circumscrie contururile unui obiect care rămîne imposibil de perceput și alătură

cuvinte cu sensuri incompatibile (vechii gramaticieni numeau oximoroane aceste construcții). Am putea adăuga miturile, pentru că fiecare mit admite o pluralitate de variante. Cu ajutorul unor imagini diferite și adesea contradictorii, aceste variante încearcă să facă perceptibilă o structură care scapă eforturilor directe de descriere.

Așadar, gîndirea științifică sub forma ei cea mai modernă ne îndeamnă să recunoaștem că, în limbaj, probabil încă de la origine, metafora și analogia se bucură de o existență întru totul legitimă, așa cum afirma Vico, care contesta că ele ar fi niște „născociri ingenioase ale scriitorilor”[1]. Evoluția paralelă a științelor despre om și a științelor naturii confirmă acest lucru. Și ea ne incită, la rîndul ei, să vedem în limbajul figurat un mod fundamental al gîndirii, care o apropie pe

---

1. Giambattista Vico, *La Science nouvelle* (1744), Cartea a Doua, secțiunea a doua, capitolul II, V, paragraful 409, traducere din italiană și prezentare de Alain Pons, Paris, Fayard, 2001, p. 177. G. Vico, *La Scienza nuova* (1744), *Opere*, tom 1, a cura di Andrea Battistini, Milano, Mondadori (I Meridiani, 1990), 2001, p. 591. Pentru citatul următor, vezi același paragraf 409.

aceasta de real în loc, aşa cum se credea, să o separe de el. În secolul al XVIII-lea, Vico denunţa deja „aceste două erori comune ale gramaticienilor care constau în a spune că limbajul prozatorilor este apropriat, pe cînd cel al poeţilor este inapropriat, şi că mai întîi a apărut limbajul prozei şi abia pe urmă cel al versului". Ceea ce a fost adevărat – la începutul umanităţii, în opinia lui – tinde poate astăzi să redevină astfel.

Toți sîntem niște canibali[1]

Pînă în 1932, munții din interiorul Noii Guinee au rămas ultima regiune total necunoscută a planetei. Împrejurimile lor erau apărate de bariere naturale formidabile. Cei dintîi au pătruns aici o serie de prospectori care căutau aur, urmați la scurt timp de misionari, dar războiul mondial a întrerupt aceste tentative. Abia din 1950 s-a putut constata că acest vast teritoriu era locuit de aproape un milion de oameni ce vorbeau limbi diferite, dar din aceeași familie. Aceste populații nu știau de existența albilor, pe care i-au luat drept divinități sau drept fantome. Tradițiile lor, credințele lor, organizarea lor socială aveau să le deschidă etnologilor un cîmp de studii nebănuit.

Și nu numai etnologilor. În 1956, un biolog american, doctorul Carleton Gajdusek, a descoperit o boală necunoscută.

1. 10 octombrie 1993.

În sînul unor mici populaţii repartizate în circa o sută şaizeci de sate, pe un teritoriu de aproximativ două sute cincizeci de mile pătrate[1] şi numărînd cam treizeci şi cinci de mii de indivizi, o persoană dintr-o sută murea în fiecare an din cauza unei degenerescenţe a sistemului nervos central, manifestată printr-un tremur incontrolabil (de unde şi numele bolii: *kuru*, care înseamnă „a tremura" sau „a dîrdîi" în limba principalului grup implicat) şi printr-o lipsă de coordonare progresivă a mişcărilor voluntare, urmate de multiple infecţii. După ce a crezut că boala era de origine genetică, Gajdusek a demonstrat că era cauzată de un virus lent, deosebit de rezistent şi care n-a putut fi izolat nici la ora actuală.

Era prima dată cînd se repera la om o maladie degenerativă cauzată de un virus lent, însă boli ale animalelor precum scrapia (în engleză, *scrapie*) şi boala vacii nebune, care a făcut recent ravagii în Marea Britanie, sînt foarte asemănătoare. Chiar la om, o altă afecţiune

1. Aici este vorba despre unitatea de măsură englezească, *square mile*, adică o suprafaţă de 2.589.988,11 metri pătraţi.

degenerativă a sistemului nervos, maladia Creutzfeldt-Jakob, există în stare sporadică în întreaga lume. Arătînd că, asemenea maladiei kuru, ea putea fi inoculată maimuţelor, Gajdusek a dovedit că maladia Creutzfeldt-Jakob este identică cu aceasta din urmă (nu este totuşi exclusă o predispoziţie genetică). Pentru această descoperire, el a primit Premiul Nobel pentru medicină în 1976.

În cazul maladiei kuru, ipoteza genetică nu prea se potrivea cu statistica. Boala lovea femeile şi copiii mici mult mai des decît pe bărbaţii adulţi, pînă acolo încît în satele cel mai greu afectate nu se număra decît o femeie la doi sau trei, uneori chiar patru bărbaţi. Apărută, se pare, la începutul secolului XX, maladia kuru a avut aşadar şi consecinţe sociologice: scăderea poligamiei, proporţie crescută de bărbaţi celibatari şi de văduvi capi de familie, o mai mare libertate a femeilor în alegerea unui partener de viaţă.

Dar, dacă maladia kuru este de origine infecţioasă, mai era nevoie să se găsească şi vectorul sau vectorii virusului, precum şi motivul distribuţiei lui anormale pe vîrste şi sexe. Cercetările vizînd alimentaţia şi insalubritatea colibelor în

care locuiesc femeile (separat de soţii sau taţii lor, care locuiesc împreună într-o casă colectivă; întîlnirile amoroase au loc în pădure sau în grădini) nu au condus la nici un rezultat.

Cînd etnologii au pătruns la rîndul lor în regiune, au avansat o altă ipoteză. Înainte de a trece sub controlul administraţiei australiene, grupurile care cădeau victime maladiei kuru practicau canibalismul. Consumarea cadavrului unor rude apropiate era o modalitate de a-şi arăta afecţiunea şi respectul faţă de ele. Carnea, măruntaiele şi creierul erau gătite; oasele, zdrobite, erau asezonate cu legume. Femeile, care se îngrijeau de tranşarea cadavrelor şi de celelalte operaţiuni culinare, apreciau în mod deosebit aceste ospeţe macabre. Se poate presupune că se contaminau manipulînd creiere infectate şi că, prin contact corporal, îşi contaminau şi copiii de vîrste fragede.

Se pare că aceste practici canibale au debutat în regiune în aceeaşi perioadă în care a apărut aici şi maladia kuru; iar de cînd prezenţa albilor a pus capăt canibalismului, boala a pierdut teren în mod regulat, astfel încît astăzi aproape că a dispărut. Ar putea exista deci o legătură de tip cauză-efect. Se impune

totuşi prudenţă, fiindcă practicile canibale, descrise de informatorii indigeni cu un extraordinar lux de amănunte, dispăruseră deja cînd au început anchetele. Nu dispunem de nici o observaţie directă, de nici un experiment făcut pe teren care să ne permită să afirmăm că problema este definitiv rezolvată.

*

* *

Iată însă că, de cîteva luni, în Franţa, în Marea Britanie, în Australia, presa acordă mare interes unor cazuri de maladie Creutzfeldt-Jakob (identică, aşa cum am spus, cu maladia kuru) survenite în urma injectării de hormon extras din hipofize umane sau a unor grefe de membrane provenind din creiere umane (hipofiza este o mică glandă situată la baza creierului). Aceste tratamente servesc, primul, la combaterea unor tulburări de creştere la copiii mici, iar al doilea, la combaterea sterilităţii feminine. Mai multe decese au fost semnalate în Marea Britanie, Noua Zeelandă şi Statele Unite în ceea ce priveşte sterilitatea, iar altele, mai recent, în Franţa, în rîndul copiilor trataţi cu hormonul de creştere extras din creiere

umane probabil necorespunzător sterilizate. Se vorbeşte despre un scandal comparabil cu cel care, la o scară mai mare, a bulversat opinia publică franceză cînd cu afacerea sîngelui contaminat cu virusul SIDA și, la fel ca în acest ultim caz, au fost depuse plîngeri în justiție.

Așadar, ipoteza sugerată de etnologi, acceptată de medici și de biologi, potrivit căreia kuru, maladie specifică cîtorva mici populații exotice, și-ar avea originea în canibalism își găsește o ilustrare surprinzătoare la noi: aici, ca și acolo, maladii surori s-ar transmite la copii și femei cărora, pe căi diferite probabil, le-au fost încorporate substanțe cerebrale umane. Un caz nu-l dovedește pe celălalt, dar între ele există o analogie frapantă.

Poate că unii vor protesta împotriva acestei paralele. Totuşi, ce diferență esențială există între calea orală și cea sangvină, între ingerare și injectare, pentru a introduce într-un organism un pic din substanța semenului? Unii vor spune că pofta bestială de carne omenească face canibalismul să fie oribil. Ei vor trebui atunci să restrîngă această condamnare la cîteva cazuri extreme și să scoată din definiția canibalismului alte cazuri atestate în care el se impune ca o îndatorire

religioasă, îndeplinită adesea cu un dezgust sau chiar o repulsie ce se traduce prin stări de rău și vărsături.

Diferența pe care am fi tentați să o facem între o tradiţie barbară și superstiţioasă, pe de o parte, și o practică bazată pe cunoașterea științifică, pe de altă parte, nu ar fi nici ea foarte elocventă. Numeroase utilizări de substanțe extrase din corpul uman, științifice pentru unele vechi farmacopei, sînt pentru noi niște superstiții. Și însăși medicina modernă proscrie după cîțiva ani unele tratamente, considerate nu demult eficace, deoarece se dovedesc inoperante, dacă nu chiar nocive. Granița pare să fie mai puțin clară decît ne place să ne imaginăm.

Totuși, majoritatea oamenilor continuă să vadă obiceiul canibalismului ca pe o monstruozitate, o aberație atît de inimaginabilă a naturii umane, încît unii autori, victime ale aceleiași prejudecăți, au ajuns să nege că ar fi existat vreodată canibalism. E o născocire a călătorilor și a etnologilor, zic ei. Ca dovadă: în cursul secolelor al XIX-lea și XX, aceștia au prezentat nenumărate mărturii provenite din întreaga lume, dar nicăieri n-au observat direct o scenă de canibalism. (Las deoparte

cazurile excepţionale în care oameni aproape morţi de foame au fost siliţi să-şi mănînce tovarăşii deja morţi, căci ceea ce se contestă este existenţa canibalismului ca tradiţie sau ca instituţie.)

Într-o carte impresionantă, dar superficială, care a avut mare succes la un public slab informat (*The Man-Eating Myth*, Oxford University Press, 1979), W. Arens a atacat îndeosebi ideile admise despre kuru. Dacă poveştile despre canibalism sînt legende rezultate, cum afirmă el (pp. 111-112), dintr-o complicitate între cei care au realizat anchete şi informatorii lor indigeni, nu există mai multe motive să credem că în Noua Guinee canibalismul se află la originea maladiei kuru decît ar exista să credem că în Europa maladia Creutzfeldt-Jacob se transmite şi ea prin intermediul canibalismului: ipoteză grotescă, pe care nimeni n-a susţinut-o vreodată.

Or, am văzut că tocmai realitatea incontestabilă a celui de-al doilea caz, fără să aducă dovada celui dintîi, îi conferă acestuia un plus de verosimilitate.

*

* *

Nici un etnolog serios nu contestă realitatea canibalismului, însă toţi ştiu şi că el nu poate fi redus la forma sa cea mai brutală, care constă în a ucide duşmani pentru a-i mînca. Tradiţia aceasta a existat cu siguranţă, de pildă în Brazilia, unde – ca să mă limitez doar la acest exemplu – cîţiva călători din vechime şi iezuiţii portughezi care, în secolul al XVI-lea, au trăit ani de zile printre indieni şi le vorbeau limba au fost martorii săi extrem de convingători.

Alături de acest exocanibalism trebuie să acordăm locul ce i se cuvine unui endocanibalism care constă în a consuma în cantitate mare sau foarte mică, proaspătă, în putrefacţie sau mumificată, carnea fie crudă, fie gătită sau carbonizată a unor rude defuncte. La granița dintre Brazilia şi Venezuela, indienii yanomami, nefericite victime, după cum se ştie, ale abuzurilor căutătorilor de aur ce le-au invadat teritoriul, consumă şi astăzi oasele, zdrobite în prealabil, ale morţilor lor.

Canibalismul poate fi alimentar (în perioadele de penurie sau din apetenţă pentru carnea de om); politic (ca pedeapsă pentru criminali sau din răzbunare împotriva duşmanilor); magic (pentru a asimila virtuţile defuncţilor sau, dimpotrivă,

pentru a îndepărta sufletele lor); ritual (dacă ţine de un cult religios, de o sărbătoare a morţilor sau de trecere în rîndul adulţilor ori dacă este menit să asigure prosperitatea agricolă). În sfîrşit, el poate fi şi terapeutic, aşa cum o atestă numeroase prescripţii ale medicinei în Antichitate, iar în Europa chiar într-un trecut care nu e atît de îndepărtat. Injectările de hipofiză şi grefele de substanţe cerebrale despre care am vorbit, precum şi transplanturile de organe devenite practică curentă astăzi ţin indiscutabil de această ultimă categorie.

Atît de variate sînt aşadar formele particulare ale canibalismului, atît de diverse sînt funcţiile lui reale sau presupuse, încît ajungem să ne îndoim că noţiunea de canibalism, aşa cum este folosită în mod curent, poate fi definită cît de cît precis. Ea se dizolvă sau se risipeşte de îndată ce încercăm să o înţelegem. Canibalismul în sine nu are o realitate obiectivă. Este o categorie etnocentrică: el nu există decît potrivit aprecierii societăţilor care îl proscriu. Orice carne, indiferent care ar fi provenienţa ei, este o hrană de canibali pentru budism, care crede în unitatea vieţii. Invers, în Africa şi în Melanezia, unele

populaţii considerau carnea de om drept o hrană ca oricare alta, iar uneori chiar drept hrana cea mai bună, cea mai demnă de respect, singura care, spuneau ele, „are un nume”.

Autorii care neagă existenţa actuală şi trecută a canibalismului pretind că această noţiune a fost inventată pentru a adînci şi mai mult prăpastia dintre sălbatici şi civilizaţi. Le-am atribui celor dintîi, în mod fals, nişte cutume şi credinţe revoltătoare ca să ne simţim cu conştiinţa împăcată şi să ne întărim credinţa în superioritatea noastră.

Să inversăm această tendinţă şi să încercăm să percepem în toată întinderea lor faptele de canibalism. Sub forme particulare şi în scopuri extraordinar de diverse în funcţie de timpuri şi de locuri, este vorba întotdeauna despre introducerea voită în corpul unor fiinţe umane a unor părţi sau substanţe care provin din corpul altor fiinţe umane. Exorcizată astfel, noţiunea de canibalism va părea de acum înainte destul de banală. Jean-Jacques Rousseau vedea originea vieţii sociale în sentimentul ce ne îndeamnă să ne identificăm cu semenul nostru. La urma urmei, mijlocul cel mai simplu de

a-l identifica pe semenul nostru cu noi înşine este tot să-l mîncăm.

În fond, cei care au călătorit în ținuturi îndepărtate s-au înclinat cu uşurință, și nu fără mulţumire, în fața evidenței canibalismului tocmai pentru că, sub această formă generalizată care ne permite singură să cuprindem totalitatea fenomenului, conceptul canibalismului și aplicațiile sale directe sau indirecte constituie apanajul tuturor societăţilor. Așa cum arată paralela pe care am făcut-o între tradiţiile melaneziene şi propriile noastre obiceiuri, putem merge pînă acolo încît să spunem că el există și printre noi.

Auguste Comte și Italia[1]

Fondator al pozitivismului, Comte a acordat Italiei tot mai mult loc în sistemul său pe măsură ce filozofia științelor devenea mai puțin importantă în cadrul acestuia decît instaurarea unei noi religii. Desigur, ideea religioasă, singura în stare să disciplineze progresul prin ordine, nu a lipsit niciodată din proiectul lui. Comte se gîndise la început să-și organizeze Biserica acordînd preeminență, după Franța, națiunilor germanice, unde protestantismul și spiritul libertății de judecată favorizaseră avîntul gîndirii raționale. Marele Preot al Umanității ar fi condus-o de la Paris, asistat de un colegiu alcătuit din opt francezi, șapte englezi, șase germani, cinci italieni și patru spanioli. Italienii ar fi reprezentat, fiecare, Piemontul, Lombardia, Toscana, statul roman și, respectiv, ținutul napoletan.

1. 21 iunie 1994.

El reaminteşte acest plan în primul tom al *Sistemului de politică pozitivă*, apărut în 1851 şi scris în lunile precedente (căci Comte publica imediat după ce scria: medita mult timp, apoi aşternea totul pe hîrtie dintr-o suflare şi nu mai recitea), deci în ajunul venirii la putere a lui Cavour. Dar, încă din acel moment, Comte anunţa un alt plan. În al patrulea şi ultimul tom, apărut în 1854, el arată că, deşi a ajutat la naşterea filozofiei Luminilor, protestantismul a încremenit-o pe aceasta în stadiul gîndirii metafizice. În plus, la nivel politic, protestantismul, incapabil prin însăşi esenţa lui să genereze o putere spirituală, a pus religia sub dominaţia puterii temporale, cum s-a întîmplat în Anglia cu Biserica anglicană şi în Germania în statele protestante.

Or, pentru Comte, separarea celor două puteri, spirituală şi temporală, a fost reuşita majoră a catolicismului medieval, iar prima sarcină a religiei Umanităţii va fi să o restabilească. În această privinţă, popoarele occidentale rămase la adăpost de protestantism – şi care au păstrat cel mai bine „fericita cultură morală a Evului Mediu" – vor fi şi cele mai în măsură să reconstituie idealul naţiunilor independente din punct de

vedere temporal, „dar legate spiritual printr-o agregare liber consimţită".

În evoluţia istorică a Occidentului, etapa negativismului protestant, unde s-au oprit Germania şi Anglia, sau cea a deismului voltairian care l-a înlocuit în Franţa nu erau deloc inevitabile. Italia şi chiar Spania vor putea uşor să le depăşească, tot aşa cum Franţa a depăşit calvinismul. În compensaţie pentru aparenta lor rămînere în urmă, meridionalii vor trece direct de la catolicism la pozitivism. Căci religia Umanităţii, eliberată de spiritul teologic şi de credinţa într-o revelaţie, va fi un nou catolicism, luînd termenul în sensul său etimologic de vocaţie pentru universalitate.

Drept urmare, ordinea întîietăţii între naţiuni se schimbă. Franţa rămîne poporul central, dar Italia vine pe locul al doilea, urmată de Spania, apoi de Marea Britanie şi, la urmă, de Germania. În jurul Pontifului Umanităţii, fiecare ţară va fi reprezentată de un Superior naţional, plus alţi trei (care nu erau prevăzuţi la început) pentru „expansiunile coloniale ale Occidentului".

Italia trebuie să treacă în faţa Spaniei în principal pentru că inferioritatea ei militară, rezultată din lipsa de concentrare politică, a ferit-o de orice colonizare.

„Deseori oprimat, poporul italian nu a fost niciodată opresor”, pe cînd popoarele iberice păstrează din trecutul lor colonizator dispoziţii opresive care, se teme Comte, vor putea să tulbure armonia lumii occidentale.

În schimb, lipsa de concentrare politică este numai în avantajul ansamblului italian. Comte se declară convins că aspiraţiile la unitate naţională, atît de puternice la mijlocul secolului al XIX-lea, se limitează acolo doar la oamenii cultivaţi – astăzi am spune intelectuali – şi nu au rădăcini populare. Pozitivismul va elibera Italia de sub jugul austriac, însă, odată atins acest scop, nu va pleca urechea la „acei călăuzitori spirituali ai populaţiei care n-au încetat să regrete străvechea sa dominaţie şi chiar să viseze la revenirea ei universală”. Cu mai bine de un secol înainte, Comte prevedea astfel care ar putea fi consecinţele viitoare, în Italia şi Spania, ale exacerbării sentimentului naţional, aşa cum se întîmplase în timpul vieţii lui în Franţa cu dictatura napoleoniană născută din exaltarea naţionalistă a Revoluţiei.

În Italia, unitatea naţională ar fi o aspiraţie retrogradă, chiar mai rea decît agregările artificiale al căror spectacol îl

oferă această țară actualmente (în 1850, să nu uităm): „Mai ales aceea al cărei nume multiplu indică suficient eterogenitatea, în principal în grupul confuz ce reunește, în nord, cinci state incompatibile".

*

* *

Comte este, într-adevăr, profund ostil statelor. El le vede ca pe produsele unui vechi regim războinic care, înainte de întronarea științei pozitive, „nu putea să întreprindă cucerirea unei lumi ce părea pe cît de invincibilă, pe atît de inexplicabilă și unde fiecare asociere parțială se străduia mai cu seamă să le supună pe celelalte".

Noua religie va avea cu siguranță nevoie ca între aceste familii și Umanitate să se interpună niște corpuri intermediare care pot fi numite patrii. Comte le concepe ca pe niște asocieri libere și durabile, mult mai puțin întinse decît statele, bazate pe respectarea diversităților locale, fiecare dintre ele fiind o reunire spontană a populațiilor rurale în jurul unei cetăți dominante. Aceasta era situația care predomina în Evul Mediu și pe care Italia a știut să o păstreze mai bine decît s-a întîmplat în alte părți.

Franţa va da exemplu celorlalte ţări. Ea se va dezmembra singură, spărgîndu-se în şaptesprezece mici republici. Europa Occidentală va număra şaptezeci, iar întreaga planetă, cinci sute de astfel de republici, fiecare compusă în medie din trei sute de mii de familii – de acelaşi ordin de mărime aşadar ca Toscana, Sicilia sau Sardinia. Se dovedeşte Comte aici profetic? Observăm astăzi ici şi colo, în Europa, dar şi în restul lumii, o răbufnire a revendicărilor minoritare, o exasperare a particularismelor care, cel puţin în unele cazuri, a dus deja la dezmembrări de state.

Tocmai pentru că, în jurul anului 1850, Italia trăieşte încă sub regimul descompunerii politice, ea se apropie mai mult de starea normală a societăţilor umane. Cu condiţia să accepte să favorizeze avîntul intelectual şi moral în dauna agitaţiei politice, ea va reuşi, mai bine decît popoarele nordice, să treacă direct de la catolicism la pozitivism şi să întrunească toate condiţiile ce caracterizau societatea Evului Mediu.

Or, continuă Comte, aceste condiţii ţineau mai mult de sentiment decît de raţiune, fiindcă erau în principal morale. Iar geniul italian îşi afirmă preeminenţa pe terenul sentimental şi moral. Comte îi acordă acestuia meritul de a fi pus

întotdeauna arta înaintea științei. El îi aduce un adevărat cult celui pe care-l numește întruna „neasemuitul Dante", în parte, probabil, și din rațiuni de ordin intim: iubirea platonică pe care i-o poartă Clotildei de Vaux – pe care, după moartea ei prematură, a transformat-o în madona religiei pozitiviste – o reproduce pentru el, peste veacuri, pe cea a lui Dante pentru Beatrice sau pe cea a lui Petrarca pentru Laura: „Prin intermediul femeilor trebuie să pătrundă pozitivismul în Italia și în Spania".

De șapte ani, scrie el în 1853 (ceea ce ne trimite la 1846, anul în care a murit Clotilde), citește în fiecare seară un cînt din Dante. Cum pontificatul religiei Umanității își are sediul în Franța, celelalte state vor trebui să renunțe la posesia națională a unor nobile rămășițe: „Onorat mai bine în principalul sediu al religiei universale", sicriul lui Dante, deja răpit Florenței de către Ravenna, va fi transferat la Paris.

Pentru ca religia pozitivă să se poată extinde la întreaga planetă, ea va trebui înzestrată cu o limbă comună, bazată în mod necesar pe o elaborare populară: nu o limbă artificială, ci una existentă, care va face obiectul unei aprobări unanime. Ce limbă va putea răspunde acestei

exigenţe dacă nu tocmai limba italiană, cea pe care poezia şi muzica au cultivat-o cel mai bine, creată de populaţia cea mai paşnică şi mai estetică, singura care nu a colonizat pe nimeni?

Pozitivismul va realiza aşadar fuziunea celor cinci limbi occidentale – franceza, engleza, germana, spaniola şi italiana – „sub preşedinţia celei mai muzicale". Limba lui Dante şi a lui Ariosto, transformată mai întîi în limbă sacră pentru nevoile cultului Umanităţii, va fi limba universală. În concluzie, dacă Auguste Comte şi-ar fi atins scopurile, în adunările internaţionale n-am mai auzi astăzi vorbindu-se decît italiană, în loc de anglo-americană...

Prin limba sa, Italia îşi va aduce contribuţia la o nouă ordine mondială. Doar ea va putea să furnizeze şi un complement estetic cultului concret al Umanităţii. Unui italian de geniu, convertit în prealabil la pozitivism, îi va reveni misiunea să compună o epopee, un mare poem care va celebra ieşirea din revoluţia occidentală „tot aşa cum neasemuita compoziţie a lui Dante a instituit începutul ei".

Acest poem al *Umanităţii*, pe care Comte recunoaşte că e incapabil să-l scrie, va trebui să se inspire totuşi din criza cerebrală a cărei victimă a fost

filozoful în tinerețe. De aici va rezulta un progres decisiv față de opera lui Dante. Aceasta, simplă excursie prin diferite medii, prezintă un caracter static: ea traduce o *viziune*. Comte va furniza, dimpotrivă, materia unei *experiențe trăite*. În timpul nebuniei lui, el a urmat un drum invers față de cel pe care l-a străbătut umanitatea în cursul istoriei, regresînd de la stadiul pozitiv la stadiul metafizic, apoi la stadiul politeist și, în sfîrșit, la cel fetișist. După această coborîre care a durat trei luni, a urcat panta înapoi, încetul cu încetul, timp de cinci luni. Această opoziție dinamică va dicta structura poemului. El va cuprinde treisprezece cînturi, dintre care unul preliminar, idealizînd unitatea cerebrală; următoarele trei vor fi consacrate coborîrii mentale de la relativ la absolut, „aspirînd mereu la armonia completă fără a putea vreodată să o ating". Următoarele opt cînturi vor înfățișa inima și mintea urcînd încet-încet spre unitatea pozitivă, iar al treisprezecelea va idealiza existența redevenită normală.

Printr-o asemenea creație, geniul italian își va îndeplini misiunea, mentală și socială totodată, căreia religia pozitivă îi reliefează caracterul chiar mai accentuat poetic decît filozofic: sinteză pe care

„cea mai estetică dintre toate populațiile" va trebui să o realizeze.

*

* *

Acest loc de frunte acordat Italiei, artelor și limbii sale clarifică unul dintre aspectele cele mai semnificative ale gîndirii lui Comte. El a conceput progresul în trei faze ce conduc succesiv umanitatea de la starea teologică la starea metafizică și, în fine, la starea pozitivă; dar, în gîndirea sa, fiecare fază nu o abolește pe cea care o precedă. Deși realizează un salt decisiv, fiecare, și mai ales ultima, recuperează și asumă ceea ce constituia bogăția stărilor anterioare.

Pentru că Italia și, într-o măsură mai redusă, Spania au păstrat trăsături arhaice, ele vor pune în slujba stării pozitive o bogăție afectivă pe care, prin ea însăși, aceasta n-ar fi putut să o producă. Comte merge chiar mai departe, proclamînd că, odată ce știința va fi debarasată de orice antropomorfism, resursele poetică și estetică ale gîndirii umane la începuturile ei, lipsite de pericol pentru știință din acel moment, vor putea fi reintegrate în credințele și practicile colective.

Ajunsă la starea pozitivă, umanitatea nu va fi întors așadar spatele fetișismului

din primele epoci (astăzi am spune mentalitatea primitivă). Ea va putea, dimpotrivă, să-i acorde din nou un loc, la fel ca Dante, a cărui operă nu opune, ci mai degrabă armonizează cele două moduri istorice de a reprezenta cerul: sediu al influențelor astrologice, moștenire păgînă, și providență a unui Dumnezeu suprem, potrivit creștinismului.

Comte se gîndește la Dante și în ultima lui lucrare, *Sinteză subiectivă*, din care n-a reușit să scrie și să publice decît un volum pînă în momentul morții. El enunță aici regulile care, în acest ultim stadiu al gîndirii lui, se aplică atît operelor filozofice, cît și celor poetice și care se inspiră dintr-o aritmetică concretă ce atribuie numerelor prime o valoare simbolică: „Cum stanțele sau grupele au de acum înainte șapte versuri, structura și succesiunea lor vor combina cele două moduri specifice epopeii italiene, îmbinînd unitatea octavei și continuitatea terținei, prin încrucișarea rimelor și înlănțuirea strofelor. Întotdeauna primul vers al unei stanțe rimează cu ultimul al celei precedente [mai curînd cu penultimul, se pare], a cărei consonanță finală este astfel triplată ca și celelalte două".

Căci dacă, în 1854, Comte nu se simțea capabil să compună el însuși poemul

Umanităţii, pretinzînd doar să furnizeze materia acestuia vreunui italian de geniu, unui nou Dante, doisprezece ani mai tîrziu crede că e posibil să dea o formă poetică gîndirii sale filozofice şi chiar să contopească cele două genuri. Primul tom al *Sintezei subiective*, care numără aproape opt sute de pagini, se prezintă ca o uriaşă compoziţie supusă regulilor metricii. Fiecare frază numără maximum două sute cincizeci de litere. Lucrarea este împărţită în şapte capitole compuse fiecare din trei părţi, împărţite la rîndul lor în şapte secţiuni formate din şapte grupuri de fraze. Dacă substituim versul frazei ca element de bază, regăsim împărţirea cînturilor în stanţe aşa cum a practicat-o „populaţia cea mai estetică". Şi aici, trimiterea este tot la Dante.

Ca echivalent al rimei, Comte inventează un joc de asonanţe incredibil de complicat. Fiecare paragraf are drept deviză, s-ar putea spune, un cuvînt preluat din una dintre cele cinci limbi occidentale, plus latina şi eventual greaca, iar cuvîntul citit pe litere furnizează, în ordine, iniţialele (care au la rîndul lor alte cuvinte drept deviză) începutului fiecărei fraze. Opera în întregul ei se bazează astfel pe o combinaţie de cuvinte emblematice şi de corespondenţe fonetice, asemenea – Comte

face apropierea – acrostihurilor simple, duble, triple, cvadruple și uneori chiar cvintuple care au fost în vogă la poeții Renașterii.

Ceea ce Comte nu pare să vadă însă este că, întins pe opt sute de pagini, zeci de mii de rînduri și sute de mii de cuvinte, procedeul își pierde toată savoarea. Nu se mai percepe nici o legătură între conținut și formă. Mai precis, în conținutul unei lucrări filozofice constînd în idei abstracte, totul se reduce la forme. Comte conștientizează vag acest lucru atunci cînd rezervă unei elite de inițiați bucuria estetică oferită de construcția sa: „Aș fi deci surprins – scrie el – ca ea să fie resimțită imediat și de alții decît pozitiviștii deplini, adică religioși, cărora le oferă o aplicare universală și permanentă a formulei lor sacre, combinînd iubirea cu ordinea în scopul progresului".

În acest sens, se poate spune că Auguste Comte, de multe ori profet, dar de astă dată fără voia lui, prefigurează o iluzie devenită frecventă la mulți artiști contemporani. Indiferent că este vorba de poezie, de pictură sau, mai ales, de muzică, ea constă în a crede că, de vreme ce orice operă capabilă să suscite emoția estetică are o structură, e suficient să inventezi

şi să pui în operă o structură pentru ca de aici să rezulte emoţie estetică. Ne putem minuna de ingeniozitatea lui Comte, dar activitatea inteligenţei nu creează emoţia estetică dacă nu-şi are punctul de plecare în sensibilitate.

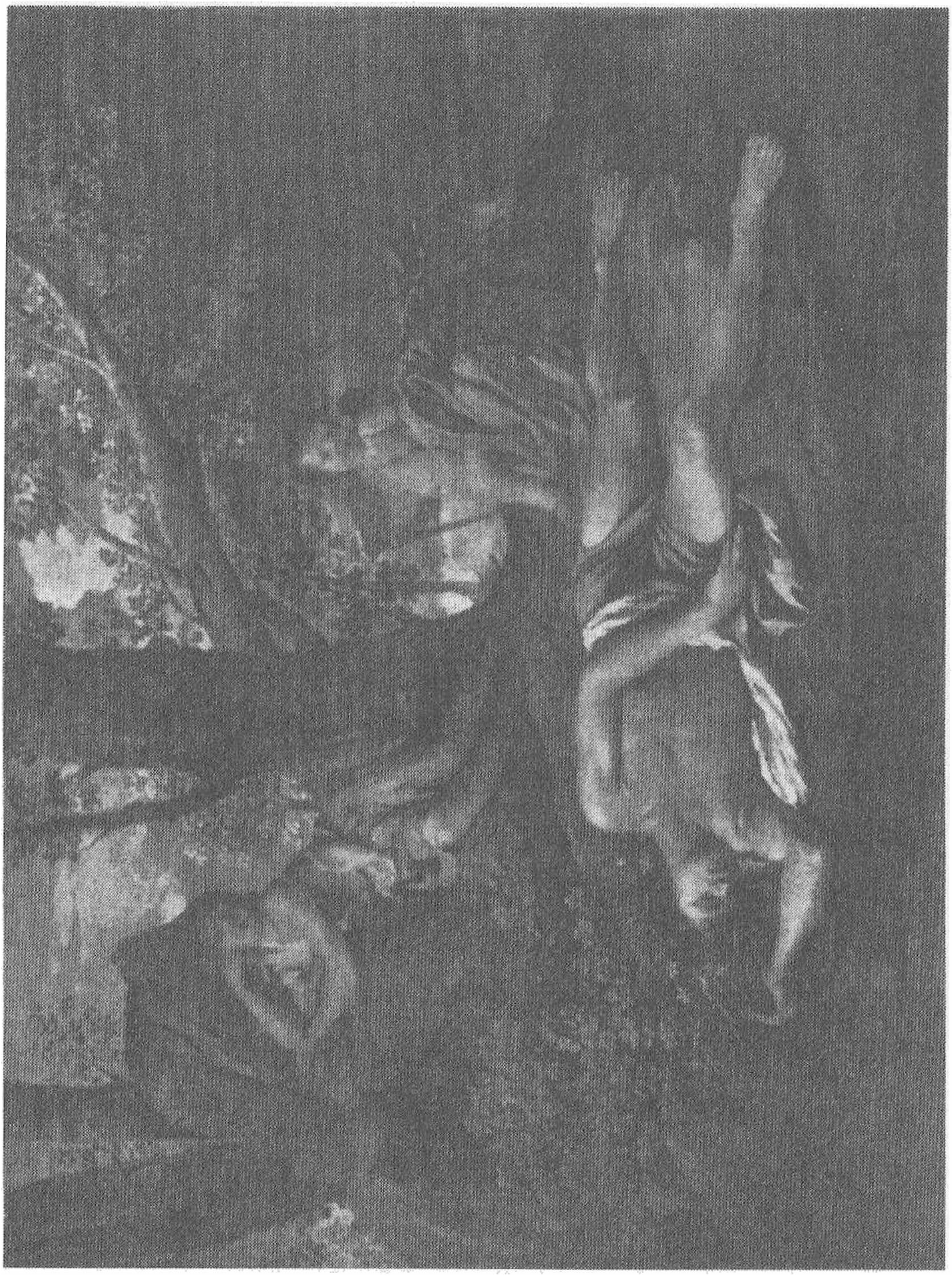
Admiraţia pe care Comte o avea pentru Italia şi pentru Dante nu era fără rezerve. Arta lui Dante şi apoi cea a pictorilor Renaşterii suferă din cauză că s-au născut în momentul în care ordinea feudală şi ambiţia de universalitate care a constituit măreţia catolicismului medieval erau deja la asfinţit: „Arta a trebuit astfel să idealizeze credinţe şi moravuri al căror declin resimţit interzicea poetului şi publicului convingerile intime pe care le pretinde orice mare impresie estetică".

Şi Comte continuă: „Neasemuita compoziţie a lui Dante caracterizează concursul excepţional a două tendinţe contradictorii. Această situaţie antiestetică, în care totul se transforma şi chiar se denatura înainte să fi putut fi idealizat, a silit arta să-şi croiască o ieşire artificială căutînd, în amintirile de tip antic, acele moravuri stabile şi foarte vizibile pe care nu le putea găsi în jur".

Formulînd această judecată cu privire la spiritul Renaşterii italiene la începuturile ei, Comte se dovedea, ca întotdeauna,

un puternic analist și un mare filozof al istoriei. Nu avea însă nici o educație artistică, ceea ce explică probabil faptul că a încercat un sentiment de stînjeneală în fața bogăției și supraabundenței operelor produse în această epocă. El vede aici, într-un fel, un fenomen patologic, efect al unor zadarnice încercări de depășire a contradicțiilor. „Admirabila cultură italiană – scrie el – a fost pînă acum privită deseori ca excesivă, deoarece nu i s-a descoperit adevărata menire."

Ne putem îndoi totuși că, dacă ar fi convertit Italia la pozitivism și ar fi dat astfel artei italiene „adevărata ei menire", ar fi știut să-i propună și altceva decît bizarul aparat de reguli sub formă de șarade, de versuri pe rime date și de aliterații prin care se exercitau, în ajunul morții sale, ceea ce el își imagina a fi facultățile lui poetice. În mod curios, această iluzie face din Comte mai curînd unul dintre precursorii avangardelor excentrice care au înflorit la sfîrșitul secolului al XIX-lea și pe tot parcursul secolului XX decît demnul continuator al lui Dante, în legătură cu care credea că una dintre misiunile ce reveneau geniului său era să-i recupereze și să-i ducă mai departe moștenirea. Dar oare nu *tot* Italia a produs futurismul?



Variațiuni pe tema unui tablou de Poussin[1]

„Pictor filozof", spuneau despre Poussin contemporanii săi. Monumentala expoziție deschisă pînă pe 2 ianuarie la Paris pentru a celebra cea de-a 400-a aniversare a nașterii sale ne convinge că tablourile lui oferă și astăzi materie pentru reflecție.

Voi lua ca exemplu tabloul *Echo și Narcis*, numit și *Moartea lui Narcis*, ilustrare a unui mit antic care, datorită încărcăturii sale poetice și simbolice, este și astăzi actual pentru noi. De altfel, cuvintele „narcisiac" și „narcisism" n-au intrat oare în vocabularul curent?

Reține atenția în primul rînd compoziția tabloului. Toate liniile sînt divergente. Picioarele lui Narcis se depărtează spre dreapta, iar brațele au poziții contrare. Corpurile celorlalte două personaje,

1. 29 decembrie 1994.

nimfa Echo și amorașul care ține o torță funerară, se înclină în direcții opuse. Această divergență în raport cu verticala se repetă în cazul ramurilor copacului ce ocupă partea superioară a tabloului. Prin mijloace vizuale, aceste orientări divergente evocă fenomenul acustic al ecoului care, și el, se îndepărtează treptat de apelul sau strigătul ce i-a dat naștere pînă se pierde în depărtări. Asemenea unuia dintre cele mai cunoscute sonete ale lui Baudelaire, această corespondență sugerată între datele senzoriale conferă tabloului o melancolie, o tristețe nostalgică pe care uniformitatea coloritului o accentuează.

La articolul „Ecou”, dicționarul lui Littré reunește o serie de citate preluate din autorii potriviți. În jur de douăsprezece la număr, toate exprimă nostalgie și blîndețe. Principala calitate pe care ele o recunosc ecoului este, se pare, aceea de a trezi prin repetare amintirea prețioasă a unor cuvinte sau cîntece care deja nu mai există. Furetière, care, la fel ca Poussin, a trăit în secolul al XVII-lea, se mulțumește în dicționarul său cu un singur exemplu, la fel de instructiv: „Iubiții nefericiți se vor plînge ecoului”. Utilizările tehnice ale cuvîntului păstrează

această tonalitate. În muzică, ecoul este definit ca o repetiție atenuată: „Ecourile sînt foarte plăcute la orgă", spune Furetière. În poezie, ecoul servește la crearea unui efect rafinat.

Această valoare pozitivă recunoscută ecoului de către gîndirea occidentală – căci, în afara Franței, am găsi nenumărate exemple – nu este totuși universală. Voi aduce drept dovadă în acest sens valoarea negativă pe care indienii din cele două Americi o atribuie ecoului în miturile lor. Acesta apare sub forma unui duh rău ce-i scoate din sărite pe cei care îi pun întrebări, repetîndu-le cu obstinație. Cînd interlocutorul se supără, Ecoul îl snopește în bătaie și-l lasă schilod ori îl leagă fedeleș cu mațe de om, din care are coșuri pline. Alte tradiții îi atribuie bătrînei pe nume Ecou puterea de a pricinui crampe, ceea ce este de asemenea o modalitate de a-și paraliza victimele.

Este adevărat că Ecoul se arată uneori milos. Un căpcăun îl întreabă încotro a luat-o un fugar care încearcă să-i scape. Ecoul îl întîrzie repetîndu-i întrebările în loc să-i dea informații. Așadar, oricare ar fi adversarul, Ecoul îl imobilizează sau îl încetinește. Departe de a fi, ca la noi, în conivență cu cel care vorbește și

de a rezona cu sentimentele de care este animat acesta, Ecoul american are întotdeauna funcția de a pune piedică sau de a frîna.

Vedem unde se situează opoziția. Pentru noi, ecoul trezește nostalgia. Pentru amerindieni, el cauzează neînțelegere: aștepți un răspuns și primești altceva. Or, între cei doi termeni există o contradicție. Nostalgia este un exces de comunicare cu tine însuți: suferi deoarece îți aduci aminte niște lucruri pe care mai bine le-ai fi uitat. Invers, neînțelegerea se poate defini ca un defect de comunicare, de astă dată cu aproapele.

Acest raționament pare abstract și teoretic, de un gen în legătură cu care Baudelaire s-a temut cîndva să nu-i fie reproșat „pentru că are poate defectul de a aminti de metodele matematice". Totuși, el reflectă fidel ceea ce spun, atît în Lumea Veche, cît și în Lumea Nouă, miturile despre originea ecoului.

Grecii și eschimoșii (care își spun și cărora li se și spune de acum inuiți) personifică ecoul sub forma unei tinere care este preschimbată în pietre. Conform unei versiuni a mitului grecesc, ea a refuzat să-i cedeze zeului Pan deoarece a rămas cu nostalgia lui Narcis, de care

era îndrăgostită şi care, nevrînd să se plece în faţa iubirii, a respins-o. În mitul inuit, tînăra este cea care se arăta ostilă iubirii şi căsătoriei; de aceea, ai săi au abandonat-o. Refugiată pe o faleză, căindu-se, ea le făcea propuneri de căsătorie bărbaţilor pe care îi vedea în depărtare pescuind din caiace, însă aceştia nu o credeau sau n-o înţelegeau. Nostalgia, resort al mitului grecesc, se transformă aşadar aici, printr-o inversare, în neînţelegere. Şi inversarea continuă pînă la sfîrşit: în timp ce nimfa greacă este sfîrtecată în bucăţi de nişte păstori cărora, ca să se răzbune pe ea, Pan le-a luat minţile, eroina inuită se dezmembrează singură şi transformă bucăţile corpului ei în stînci: aceeaşi soartă cu a eroinei din mitul grecesc, produsă în mod voit într-un caz, suportată în mod pasiv în celălalt.

*

*   *

Totuşi, lucrurile nu sînt chiar atît de simple (şi rareori sînt astfel atunci cînd comparăm miturile). Deşi mitul lui Narcis invocă tema nostalgiei, tema neînţelegerii este şi ea prezentă. Să vedem cum istoriseşte Ovidiu, în cartea a treia a

Metamorfozelor, povestea lui Echo şi a lui Narcis. Îndrăgostită nebuneşte, nimfa îl urmează pe Narcis în adîncul codrilor. Este însă incapabilă să ia iniţiativa, căci Junona, ca să o pedepsească pentru că încercase să o distragă cu flecăreli în timp ce Jupiter umbla după aventuri galante, o osîndise să nu poată nici să vorbească prima, nici să tacă atunci cînd cineva îi vorbeşte, ci doar să repete ultimele cuvinte ale vocii auzite.

Cînd Narcis, care se rătăcise de tovarăşii lui, se nelinişteşte şi strigă: „E cineva pe unde sînt eu?", Echo repetă: „...eu". „Vino!", spune atunci Narcis, iar ea îl cheamă la rîndul ei. Cum nimeni nu se arată, Narcis se miră: „De ce fugi de mine?", iar Echo îi întoarce vorbele: „Înşelat de această voce care o reproduce pe a lui, el reia: «Să ne unim». Echo, în culmea bucuriei, răspunde: «...Să ne unim» şi se avîntă către Narcis. Cînd o vede, acesta se dă înapoi şi strigă: «Vreau să mor dacă mă las pradă dorinţelor tale», iar Echo repetă: «...mă las pradă dorinţelor tale»" etc.

Sîntem în plină neînţelegere, dar una opusă celei pe care miturile americane o pun pe seama Ecoului. Căci aici protagoniştii, departe de a se acuza de

incomprehensiune, își imaginează că discută: Echo crede că vorbele lui Narcis îi sînt adresate ei, iar Narcis crede că i se răspunde. Amîndurora li se pare că neînțelegerea nu este o neînțelegere. Ei îi atribuie un conținut pozitiv, în timp ce în miturile americane acest conținut este întotdeauna negativ.

Și asta nu e tot. Fiindcă tema neînțelegerii, de data aceasta cu același conținut negativ ca în America, există și în mitul grecesc, numai că transferată din registrul acustic în cel vizual. Narcis își ia propria reflexie în apă drept altcineva a cărui frumusețe îl uimește și de care se îndrăgostește (pe cînd înainte respingea fete și băieți deopotrivă). Abia după aceea descoperă că e vorba de el însuși. Este cuprins de disperare știind că iubirea sa e imposibilă și moare la rîndul lui din pricina urmărilor unei neînțelegeri.

Cea mai bună dovadă că ajungem la un fond comun mitului grecesc și miturilor americane este că, potrivit celui dintîi, din trupul lui Narcis se naște după moarte floarea ce-i poartă numele (în tabloul lui Poussin, ea crește lîngă capul lui): narcisa, în grecește *narkissos*, de la *narke*, care înseamnă „amorțire”. Aceasta era, într-adevăr, puterea atribuită narcisei,

floare îndrăgită de divinităţile infernale, cărora li se ofereau coroane şi ghirlande de narcise pentru că, se credea, Furiile îşi amorţeau victimele. Prin acest mijloc indirect, neînţelegerea vizuală, dacă îmi este îngăduit să spun aşa, căreia îi cade pradă Narcis se aseamănă cu neînţelegerea auditivă imputabilă conform miturilor americane duhului Ecou, care îşi paralizează victimele provocîndu-le crampe sau legîndu-le fedeleş cu intestine.

Nu trebuie deci să ne mirăm dacă incestul, care este o paralizare a relaţiilor matrimoniale, apare în miturile noastre, căci, la fel ca în cazul ecoului, este vorba tot despre prezenţa insolită a identităţii acolo unde ne aşteptam să găsim alteritate. O versiune a mitului lui Narcis afirmă că acesta se îndrăgostise de sora sa geamănă. Ea a murit, iar Narcis, disperat, încerca să-i revadă imaginea contemplîndu-şi propria reflecţie în oglinda apei. Or, unele mituri americane atribuie dorinţe incestuoase unui personaj asemănător cu ecoul prin faptul că, în loc să răspundă, repeta întrebările. Aceste conduite au fost blamate; şi, conchide mitul, de atunci a fost a interzis incestul.

Dacă mitul grecesc exprimă prin intermediul codului vizual ceea ce miturile

americane exprimă prin intermediul codului acustic, reciproca este oare la fel de adevărată? Se observă în America imagini vizuale ale ecoului care să corespundă reprezentării pe care și-o făceau grecii despre el pe plan auditiv? Numai indienii care trăiesc pe coasta canadiană a Oceanului Pacific par să fi realizat o reprezentare plastică a ecoului. Pentru ei, acesta era un duh supranatural, reprezentat prin măști cu înfățișare umană prevăzute cu guri interşanjabile, numite „a ursului", „a lupului", „a corbului", „a broaștei", „a peştelui", „a anemonei-de-mare", „a stîncii" etc. Dansatorul purta aceste accesorii într-un coș agățat de cingătoare și le înlocuia discret una cu alta pentru a acompania derularea mitului.

Este semnificativ că, într-un caz, mitul pune accentul pe limbajul articulat, iar în celălalt, pe muzică, fiindcă, pentru greci, muzica, mult superioară cuvîntului, era un mijloc de comunicare cu zeii. Prea vorbăreață, Echo abuza de limbaj și se va vedea obligată la o utilizare minimală a acestuia. În schimb, Pan a făcut ca nimfa să fie sfîrtecată în bucăți și i-a transformat membrele în stînci unde, grație ecoului, cîntecul ei va continua să

răsune nu numai pentru că o dorea, ci şi pentru că îi invidia aptitudinile muzicale.

Un ocol prin cele două Americi ne-a permis să scoatem la iveală fondul comun al miturilor. Acesta expune sub toate aspectele ei divergenţa care ni s-a părut că domină compoziţia lui Poussin. Divergenţă inerentă fenomenului fizic al ecoului, care, paradoxal, pare idiot şi în acelaşi timp capabil de cele mai surprinzătoare reuşite: de aici şi curiozitatea pe care o stîrneşte, atracţia pe care o exercită asupra amatorilor de plimbări şi a turiştilor. Divergenţă, de asemenea, pe care tabloul lui Poussin o face manifestă prin înclinarea în sensuri opuse a nimfei Echo şi a micului emisar al lumii supranaturale. Una, aplecată spre pămînt sub forma stîncii cu care o pictură uniformă în tonuri de gri o confundă deja; celălalt, orientat către cerul de unde răzbate singura licărire de lumină din tot tabloul: contraste care, prin mijloacele complementare ale compoziţiei şi coloritului, reunesc în una şi aceeaşi imagine nostalgia zadarnică a nimfei, neînţelegerea fatală a lui Narcis, neputinţa şi atotputernicia ecoului.

Sexualitatea feminină și originea societății[1]

În secolul al XIX-lea și chiar și la începutul secolului XX, o teorie în vogă printre antropologi afirma că în vremurile de început ale omenirii femeile aveau controlul asupra chestiunilor familiale și sociale. Se aduceau multiple dovezi în favoarea acestui pretins matriarhat primitiv: sculpturile în principal feminine și reprezentarea frecventă a unor simboluri feminine în artele din preistorie; locul preponderent acordat unor „zeițe-mame", în epoca protoistorică, în bazinul mediteranean și dincolo de limitele acestuia; populațiile numite „primitive", observate în zilele noastre, la care numele și statutul social trec de la mamă la copii; în fine, numeroase mituri, culese din aproape întreaga lume, care oferă tot atîtea variațiuni pe aceeași temă. În vremurile de

1. 3 noiembrie 1995.

demult, povestesc ele, femeile porunceau bărbaţilor. Subordonarea acestora a durat pînă în momentul în care au izbutit să pună mîna pe obiectele sacre – deseori, instrumente muzicale – cărora femeile își datorau puterea. Deveniți unici deținători ai acestor mijloace de comunicare cu lumea supranaturală, bărbaţii au putut să-și impună definitiv dominația.

Recunoscînd o verosimilitate istorică miturilor, se uita că ele au drept funcţie principală să explice de ce lucrurile sînt în prezent așa cum sînt, ceea ce le obligă să presupună că în trecut erau altfel. Pe scurt, miturile raționează la fel ca acei gînditori din secolul trecut pasionați de evoluționism care încercau să ordoneze în serie unilinară instituțiile și tradițiile observate în lume. Plecînd de la postulatul că civilizația noastră e cea mai complexă și cea mai evoluată, ei vedeau în instituțiile popoarelor numite „primitive" o imagine a celor care au putut să existe la începutul umanității. Și pentru că lumea occidentală este guvernată de dreptul patern, trăgeau concluzia că popoarele sălbatice trebuie să fi avut, și uneori încă mai au, un drept total diferit.

Progresele observației etnografice au pus capăt – pentru un timp, s-a putut

crede că în mod definitiv – iluziilor matriarhatului. S-a înțeles că, atît într-un regim de drept matern, cît și într-un regim de drept patern, autoritatea le aparține bărbaților. Singura diferență este că ea e exercitată de frații mamelor într-un caz și de soții mamelor în celălalt.

Sub influența mișcărilor feministe și a ceea ce în Statele Unite poartă numele de *gender studies* – studii asupra rolului atribuit diferențelor dintre sexe în viața societăților –, o serie de ipoteze de inspirație matriarhală revin totuși în forță. Ele se bazează însă pe o argumentație foarte diferită și mult mai ambițioasă. Făcînd saltul decisiv de la natură la cultură, umanitatea s-a separat de animalitate și societățile umane au luat naștere. Or, acest salt ar constitui un mister dacă nu s-ar putea desemna cutare sau cutare capacitate distinctivă a speciei umane la nivelul căreia s-ar fi luat avîntul necesar. Se cunoșteau deja două: fabricarea uneltelor și limbajul articulat. Acum este propusă o a treia, despre care se pretinde că e mult superioară de vreme ce, fără a se opri la facultățile intelectuale pe care le presupun primele două, vine din străfundurile vieții organice. Apariția culturii

n-ar mai fi un mister: ea s-ar înrădăcina în fiziologie.

Dintre toate mamiferele, omul e singurul care, potrivit unei expresii tradiționale (dar a cărei importanță nu fusese apreciată cum se cuvine), poate face dragoste tot anul. Femelele speciei umane nu au una sau mai multe perioade de rut. Spre deosebire de animale, ele nu le semnalează masculilor, prin schimbări de colorație și emanînd mirosuri, perioadele de estru, adică cele propice fecundației și gestației; de asemenea, ele nu refuză să facă dragoste în celelalte perioade.

Sîntem îndemnați să vedem în această diferență majoră factorul care a făcut cu putință și chiar a determinat trecerea de la natură la cultură.

Cum e justificată teza? Aici, lucrurile se complică, fiindcă, în lipsa oricărei demonstrații posibile, imaginația se dezlănțuie.

Unii evocă comportamentul cimpanzeilor sălbatici, ale căror femele, atunci cînd sînt în călduri, obțin de la masculi mai multă hrană animală decît celelalte. Extrapolînd cu îndrăzneală, se trage de aici concluzia că la oameni, atunci cînd vînătoarea a devenit o ocupație îndeosebi masculină, femeile care se arătau accesibile în orice moment primeau de la bărbați

o parte mai mare din vînat. Mai bine hrănite, mai robuste și de aceea mai fertile, aceste femei au fost avantajate de selecția naturală. La toatea astea se mai adaugă un beneficiu: disimulîndu-și ovulația, femeile respective i-ar fi constrîns pe masculi (mînați, în acele vremuri primitive, doar de nevoia de a-și transmite genele) să le consacre mai mult timp decît ar fi cerut simplul act reproductiv. Ele își asigurau astfel o protecție durabilă, din ce în ce mai utilă pe măsură ce, pe parcursul evoluției, copiii cărora le dădeau naștere deveneau tot mai mari, iar dezvoltarea lor devenea tot mai tîrzie.

Adoptînd o poziție total opusă acestei teorii, alți autori afirmă că, neafișîndu-și (termenul folosit de americani este *advertise*) perioadele de estru, femeile au făcut ca supravegherea exercitată de soți asupra lor să fie mai nesigură și mai laborioasă. Aceștia nu erau întotdeauna cei mai buni procreatori; de aceea, interesul speciei a făcut astfel încît femeile să-și poată spori șansele de a fi fecundate de alți masculi.

Cheie a mariajului monogam într-un caz, remediu pentru inconvenientele lui în celălalt, iată deja două teorii care oferă două interpretări diametral opuse ale unuia și aceluiași fenomen. Într-o revistă

ştiinţifică franceză extrem de respectabilă (căci unele idei venite de peste Atlantic dobîndesc influenţă şi la noi) am relevat, prezentată cu seriozitate, o a treia teorie la fel de fantezistă. Pierderea estrului s-ar afla la originea interzicerii incestului, despre care se ştie că, sub forme diverse, este practic universală în societăţile umane. Pierderea estrului, se afirmă, şi disponibilitatea constantă rezultată de aici ar fi atras prea mulţi bărbaţi către fiecare femeie. Ordinea socială şi stabilitatea familiilor ar fi fost compromise dacă, prin interzicerea incestului, fiecare femeie nu ar fi devenit inaccesibilă pentru bărbaţii care, ca urmare a unei vieţi domestice împărtăşite, erau cei mai expuşi tentaţiei.

Nu se explică cum anume, în nişte societăţi foarte mici, ar fi putut interzicerea incestului să protejeze femeile, devenite mai dezirabile prin absenţa estrului, de ceea ce se numeşte un „comerţ sexual generalizat” cu toţi ceilalţi masculi cu care relaţionau zi de zi chiar dacă nu erau rude apropiate. Mai presus de toate, partizanii acestei teorii par să nu conştientizeze faptul că teoria exact inversă a putut fi susţinută într-un mod la fel de plauzibil (mai bine ar fi să spunem la fel de puţin verosimil).

Ei ne spuneau că dispariția estrului amenința pacea familiilor și că a trebuit să fie instaurată interzicerea incestului pentru a face față fenomenului. Or, conform altor autori, dimpotrivă, existența estrului ar fi incompatibilă cu viața socială. Atunci cînd ființele umane au început să formeze societăți în adevăratul sens al cuvîntului, a apărut pericolul ca fiecare femelă în călduri să atragă toți masculii. Ordinea socială n-ar fi rezistat la așa ceva. Estrul trebuia așadar să dispară pentru ca societatea să existe.

Cel puțin această ultimă teorie se sprijină pe un argument seducător. Mirosurile sexuale nu au dispărut cu totul. Încetînd să mai fie naturale, ele au putut să devină culturale. Aceasta ar fi originea parfumurilor, a căror structură chimică rămîne foarte asemănătoare cu cea a feromonilor organici, căci, chiar și astăzi, ingredientele care le compun sînt de proveniență animală.

Cu această teorie, se deschidea o cale pe care unii s-au năpustit, dar răsturnînd din nou datele problemei. Departe de a folosi ca argument pierderea totală a estrului, se subliniază că femeile nu puteau să-l ascundă complet deoarece ciclul lor, mai abundent decît al celorlalte mamifere,

le trăda deseori arătînd tuturor că intrau într-o perioadă de fertilitate. Aflate în competiţie pentru masculi, femeile au inventat o tactică. Cele care nu erau fertile la momentul respectiv şi, prin urmare, nu reţineau atenţia bărbaţilor au încercat să-i păcălească mînjindu-se cu sînge sau cu un pigment roşu care imita sîngele. Aceasta ar fi originea fardurilor (după, aşa cum am văzut, cea a parfumurilor).

În acest scenariu, femeile se pricep să ţeasă planuri. Alt scenariu le contestă orice talent de genul acesta sau mai curînd întoarce stupiditatea în folosul acelora care, rămînînd neştiutoare în ceea ce priveşte perioadele lor de ovulaţie, vor avea cu atît mai multe şanse să-şi transmită genele. Selecţia naturală le va favoriza în detrimentul femeilor mai inteligente care, înţelegînd legătura dintre copulaţie şi concepere, vor şti să evite copulaţia în timpul estrului pentru a fi scutite de neplăcerile gestaţiei.

În funcţie de capriciile fabricanţilor de teorii, pierderea estrului apare astfel cînd ca un avantaj, cînd ca un inconvenient. Ea permite, zic unii, consolidarea căsniciilor sau, zic alţii, atenuarea riscurilor biologice ale căsătoriilor monogame. Ea expune la pericolele sociale ale

promiscuității sau le previne. Te ia amețeala în fața acestor interpretări contradictorii care se desființează unele pe altele. Or, atunci cînd faptele pot fi făcute să spună orice, în zadar încerci să construiești pe baza lor o explicație.

De un secol încoace – și chiar în Statele Unite – antropologii au făcut eforturi să introducă în disciplina lor puțină prudență, seriozitate și rigoare. Cum să nu fie mîhniți văzîndu-și cîmpul de studiu invadat, ba chiar ocupat în întregime (mai ales dincolo de Atlantic, unde vechii maeștri sînt repede renegați, deja în Marea Britanie și în scurt timp, ne putem teme, în toată Europa), de aceste robinsonade genitale? Aceste revoluții despre care se discută ca și cum s-ar fi petrecut ieri, presupunînd că au avut într-adevăr loc, datează de sute de mii, dacă nu de milioane de ani. Despre un trecut atît de îndepărtat nu putem spune nimic. De aceea, pentru a găsi un sens pierderii estrului, pentru a-i inventa un rol care să clarifice viața socială pe care o ducem, ea este deplasată în timp în mod clandestin spre o epocă pe care nu o cunoaștem, desigur, dar care nu e atît de îndepărtată încît efectele ei presupuse să nu poată fi proiectate pînă în prezent.

Este semnificativ că aceste teorii despre estru s-au dezvoltat în Statele Unite în prelungirea unei alte teorii care viza şi ea să scurteze duratele. Conform acestei teorii, omul de Neanderthal, predecesor imediat al lui *Homo sapiens* (al cărui contemporan a rămas timp de cîteva milenii), nu putea să posede un limbaj articulat din cauza conformaţiei laringelui şi faringelui. Apariţia limbajului ar data aşadar de vreo cincizeci de mii de ani cel mult.

În spatele acestor tentative zadarnice de a atribui baze organice simple unor activităţi intelectuale complicate recunoaştem o gîndire orbită de naturalism şi empirism. Cînd unei teorii îi lipsesc observaţiile care ar putea să o fundamenteze – ceea ce este cazul aproape întotdeauna –, ea le inventează. Această tendinţă de a travesti afirmaţii gratuite în date experimentale ne duce înapoi în timp cu cîteva secole, căci ea caracteriza reflecţia antropologică la începuturile sale.

Dacă structura anatomică a gîtlejului său nu-i permitea omului de Neanderthal să emită anumite foneme, în schimb nu se contestă că el putea emite altele. Şi orice foneme sînt la fel de adecvate pentru a diferenţia semnificaţii. Originea limbajului

nu este legată de conformația organelor fonatoare. Cercetarea ei ține de neurologia creierului.

Or, aceasta din urmă demonstrează că limbajul a putut să existe încă din timpuri îndepărtate, mult anterioare apariției lui *Homo sapiens* acum vreo o sută de mii de ani. Mulaje endocraniene făcute pe rămășițele de *Homo habilis*, unul dintre predecesorii noștri îndepărtați, arată că lobul frontal stîng și așa-numita arie a lui Broca, centru al limbajului, erau deja formate acum mai bine de două milioane de ani. Așa cum subliniază numele cu care a fost botezat, *Homo habilis* fabrica unelte, cu siguranță, rudimentare, dar care corespundeau unor forme standardizate. Nu e lipsit de importanță să observăm în această privință că centrul cerebral care comandă mîna dreaptă este învecinat cu aria lui Broca și că cei doi centri s-au dezvoltat împreună. Nimic nu ne permite să afirmăm că *Homo habilis* vorbea, însă el avea primele mijloace necesare în acest sens.

În schimb, nu ne putem îndoi în privința lui *Homo erectus*, predecesorul nostru direct, care, acum o jumătate de milion de ani, cioplea unelte din piatră cu o simetrie studiată, necesitînd peste douăsprezece

operaţii succesive. Este inimaginabil ca aceste tehnici complexe să se fi putut transmite din generaţie în generaţie fără să facă obiectul unei pedagogii.

Toate aceste consideraţii împing apariţia gîndirii conceptuale, a limbajului articulat, deci a vieţii în societate, în nişte vremuri atît de îndepărtate, încît nu poţi, fără să dai dovadă de o naivitate vecină cu nerozia, să elucubrezi ipoteze. Dacă vrei să pui pierderea estrului la originea culturii, trebuie să admiţi că ea se produsese deja la *Homo erectus*, poate chiar la *Homo habilis*, specii despre a căror fiziologie nu ştim nimic în afară de faptul că lucrurile cu adevărat interesante pentru înţelegerea evoluţiei umane s-au petrecut în creiere, nu în utere sau în laringe.

Cui s-ar lăsa ispitit de micul joc al estrului îi vom sugera aşadar că ipoteza cea mai puţin absurdă pînă la urmă ar pune pierderea estrului în legătură directă cu apariţia limbajului. Atunci cînd femeile au putut să-şi semnaleze dispoziţia prin cuvinte, chiar dacă alegeau să se exprime în termeni aluzivi, n-au mai avut nevoie de mijloacele fiziologice prin care se făceau înţelese înainte. Pierzîndu-şi funcţia iniţială, devenite inutile, aceste vechi mijloace, cu sistemul lor stînjenitor

de tumescenţe, umeziri, înroşiri şi exalaţii mirositoare, s-ar fi atrofiat încetul cu încetul. Cultura ar fi modelat natura, şi nu invers.

Lecţia de înţelepciune a vacilor nebune[1]

Pentru amerindieni şi pentru majoritatea popoarelor rămase multă vreme fără scriere, timpul miturilor a fost cel cînd fiinţele umane şi animalele nu erau cu adevărat distincte unele de altele şi puteau comunica între ele. Să faci ca timpurile istorice să înceapă cu turnul Babel, cînd oamenii au pierdut uzul unei limbi comune şi au încetat să se mai înţeleagă, li s-ar fi părut că ar exprima o viziune extrem de îngustă asupra lucrurilor. Acest sfîrşit al unei armonii originare s-a produs din punctul lor de vedere pe o scenă mult mai vastă; el nu a lovit numai oamenii, ci toate fiinţele vii.

Chiar şi astăzi s-ar zice că păstrăm conştiinţa vagă a acestei solidarităţi iniţiale dintre toate formele de viaţă. Nimic nu ni se pare mai presant decît să întipărim

1. 24 noiembrie 1996.

acest sentiment, încă de la naștere sau aproape de la naștere, în mintea copiilor noștri. Îi înconjurăm cu simulacre de animale din cauciuc sau din pluș, iar primele cărți cu poze pe care le punem sub ochii lor le arată, cu mult înainte să le întîlnească, ursul, elefantul, calul, măgarul, cîinele, pisica, cocoșul, găina, șoarecele, iepurele etc., ca și cum ar trebui să le dăm, de la cea mai fragedă vîrstă, nostalgia unei unități despre care vor ști repede că a dispărut.

Nu este surprinzător că uciderea de ființe vii pentru a se hrăni cu ele pune pentru oameni, indiferent dacă sînt sau nu conștienți de acest lucru, o problemă filozofică pe care toate societățile au încercat să o rezolve. Vechiul Testament face din ea o consecință indirectă a căderii. În grădina Edenului, Adam și Eva se hrăneau cu fructe și semințe (Facerea, I, 29). Abia începînd de la Noe, omul a devenit carnivor (IX, 3). Este semnificativ că această ruptură între specia umană și celelalte animale este imediat anterioară poveștii turnului Babel, adică dezbinării oamenilor, ca și cum cea de-a doua ar fi o consecință sau un caz particular al celei dintîi.

Această concepție face din alimentația carnivoră un fel de îmbogățire a regimului vegetarian. Invers, unele popoare fără scriere văd în ea o formă foarte puțin atenuată de canibalism. Ele umanizează relația dintre vînător (sau pescar) și prada sa, concepînd-o după modelul unei relații de rudenie: între ființe aliate prin căsătorie sau, și mai direct, între soți (asimilare facilitată de aceea pe care toate limbile din lume, chiar și ale noastre în cadrul unor expresii argotice, o fac între actul de a mînca și actul copulației). Vînătoarea și pescuitul apar astfel ca un soi de endocanibalism.

Alte popoare – uneori și cele menționate mai sus – consideră că, întotdeauna, cantitatea de viață existentă în fiecare moment în univers trebuie să fie echilibrată. Vînătorul sau pescarul care ia o parte din ea va trebui, dacă se poate spune așa, să o înapoieze pe seama propriei speranțe de viață; este un alt mod de a vedea alimentația carnivoră ca pe o formă de canibalism: de astă dată, autocanibalism, de vreme ce, potrivit acestei concepții, crezînd că îți mănînci aproapele, te mănînci de fapt pe tine însuți.

Cu vreo trei ani în urmă, în legătură cu epidemia numită „a vacii nebune”,

care nu era aşa de actualitate cum a devenit astăzi, le explicam cititorilor cotidianului *La Repubblica* într-un articol („Siamo tutti cannibali”, vezi *supra*, pp. 163-174) că patologiile apropiate cărora omul le cădea uneori victimă – *kuru* în Noua Guinee, noi cazuri de maladie Creutzfeldt-Jakob în Europa (rezultate din administrarea de substanţe extrase din creierul uman pentru tratarea unor tulburări de creştere) – erau legate de practici ce ţineau în sens propriu de canibalism, a cărui noţiune trebuia lărgită pentru a le putea include pe toate în cadrul său. Şi iată că în prezent ni se aduce la cunoştinţă că boala din aceeaşi familie care a lovit vacile în mai multe ţări europene (şi care prezintă un risc mortal pentru consumatori) s-a transmis prin făinurile de origine bovină cu care erau hrănite animalele. Ea a rezultat aşadar din transformarea acestora de către om în canibale, după un model care nu este de altfel fără precedent în istorie. Texte din epocă afirmă că, în timpul Războaielor Religioase ce au însîngerat Franţa în secolul al XVI-lea, parizienii înfometaţi au fost siliţi să se hrănească cu o pîine pe bază de făină făcută din oseminte

omenești, care erau scoase din catacombe pentru a fi măcinate.

Legătura dintre alimentația carnată și un canibalism lărgit pînă la a i se da o conotație universală are așadar rădăcini foarte adînci în gîndire. Ea iese în prim-plan odată cu boala vacii nebune deoarece la teama de a nu contracta o boală mortală se adaugă oroarea pe care ne-o inspiră în mod tradițional canibalismul, extins acum la bovine. Condiționați încă de mici copii, rămînem cu siguranță ființe carnivore și acceptăm, în lipsă de altceva mai bun, cărnuri de substituție. Nu e mai puțin adevărat că a avut loc o scădere spectaculoasă a consumului de carne. Dar oare cîți sîntem cei care, cu mult înainte de aceste evenimente, nu puteam trece prin fața tejghelei unui măcelar fără să ne simțim rău, văzînd prin anticipație din perspectiva secolelor viitoare? Căci va veni o zi cînd ideea că, pentru a se hrăni, oamenii din trecut creșteau și masacrau ființe vii, expunîndu-le cu satisfacție carnea sfîrtecată în vitrine, va provoca probabil aceeași repulsie pe care o provocau călătorilor din secolul al XVI-lea sau al XVII-lea ospețele canibale ale sălbaticilor americani, oceanieni sau africani.

Popularitatea tot mai mare a mişcărilor de apărare a animalelor o dovedeşte: percepem din ce în ce mai clar contradicţia în care ne blochează moravurile noastre, între unitatea creaţiei aşa cum încă se manifesta ea la intrarea în arca lui Noe şi negarea ei chiar de către Creator, la ieşire.

*

* *

Auguste Comte este probabil unul dintre filozofii care au acordat cea mai multă atenţie problemei raporturilor dintre om şi animal. A făcut-o sub o formă pe care comentatorii au preferat să o ignore, punînd-o pe seama extravaganţelor la care acest mare geniu s-a dedat adesea. Merită totuşi să ne oprim asupra ei.

Comte împarte animalele în trei categorii. Le plasează în prima pe cele care, într-un fel sau altul, prezintă un pericol pentru om şi propune pur şi simplu nimicirea lor.

În a doua categorie reuneşte speciile pe care omul le protejează şi le creşte ca să se hrănească cu ele: bovine, porcine, ovine, păsări de curte şi iepuri... De milenii, omul le-a transformat atît de profund, încît nici nu le mai putem

numi animale. Trebuie să le vedem ca pe „laboratoarele nutritive” în care se elaborează compușii organici necesari subzistenței noastre.

Dacă Auguste Comte expulzează această a doua categorie din cadrul animalității, pe cea de-a treia o integrează umanității. Ea reunește speciile sociabile în care oamenii își găsesc tovarăși și adesea chiar auxiliari activi: animale „a căror inferioritate mentală a fost mult exagerată”. Unele, precum cîinele și pisica, sînt carnivore. Altele, ca urmare a naturii lor de erbivore, nu au un nivel intelectual suficient de ridicat care să le facă utilizabile. Comte preconizează transformarea lor în carnivore, lucru deloc imposibil în opinia lui de vreme ce în Norvegia, atunci cînd nutrețul lipsește, animalele sînt hrănite cu pește uscat. În felul acesta, unele erbivore vor fi aduse la cel mai înalt grad de perfecțiune pe care îl admite natura animală. Devenite mai active și mai inteligente datorită noului lor regim alimentar, ele vor fi mai înclinate să se devoteze stăpînilor, să se poarte ca niște slujitori ai umanității. Li se va putea încredința supravegherea surselor de energie și a mașinilor, astfel încît oamenii vor deveni disponibili pentru alte sarcini. Utopie,

desigur, recunoaşte Comte, dar nu în mai mare măsură decît transmutaţia metalelor, care se află totuşi la originea chimiei moderne. Aplicînd animalelor ideea transmutaţiei, nu facem decît să extindem utopia de la ordinea materială la ordinea vitală.

Vechi de un secol şi jumătate, aceste idei sînt profetice în mai multe privinţe, prezentînd totodată în alte privinţe un caracter paradoxal. Este mai mult decît adevărat că omul provoacă direct sau indirect dispariţia a nenumărate specii şi că altele sînt grav ameninţate din cauza sa. Să ne gîndim la urşi, lupi, tigri, rinoceri, elefanţi, balene etc., plus speciile de insecte şi alte nevertebrate pe care degradările provocate de către om mediului natural le extermină pe zi ce trece.

Profetică este, într-o măsură pe care Comte n-ar fi putut să şi-o imagineze, şi această viziune asupra animalelor, pe care omul le transformă în hrana sa, reduse fără milă la condiţia de laboratoare nutritive. Crescătoriile de viţei, porci şi pui oferă cea mai cumplită ilustrare a viziunii lui Comte. Foarte recent, Parlamentul European s-a arătat chiar tulburat de ele.

În fine, tot profetică este și ideea că animalele care formează a treia categorie concepută de Comte vor deveni colaboratori activi pentru om, așa cum o atestă misiunile tot mai diverse încredințate specialiștilor în dresaj canin, recurgerea la maimuțe special pregătite pentru asistarea persoanelor cu grad ridicat de invaliditate și speranțele cărora le dau naștere delfinii.

Transmutația din erbivore în carnivore este și ea profetică, o dovedește drama vacilor nebune, însă în acest caz lucrurile nu s-au petrecut așa cum prevăzuse Comte. Am transformat erbivore în carnivore, dar, în primul rînd, poate că această transformare nu e chiar atît de originală pe cît credem. S-a putut susține că rumegătoarele nu sînt erbivore veritabile fiindcă se hrănesc mai ales cu microorganismele care, la rîndul lor, se hrănesc cu vegetale prin fermentare într-un stomac special adaptat.

Dar, mai presus de toate, această transformare nu a fost realizată în folosul ajutoarelor active ale omului, ci în detrimentul acelor animale calificate de Comte drept laboratoare nutritive: eroare fatală în privința căreia el însuși trăsese un semnal de alarmă, căci, spunea el, „excesul

de animalitate le-ar fi dăunător". Dăunător nu numai lor, ci şi nouă: oare nu conferindu-le un exces de animalitate (prin transformarea lor nu doar în carnivore, ci chiar în canibale) ne-am preschimbat, desigur, fără voia noastră, „laboratoarele nutritive" în laboratoare ucigaşe?

*

* *

Boala vacii nebune n-a ajuns încă în toate ţările. Italia, cred, a rămas pînă în prezent neatinsă. Poate că această epidemie va fi curînd uitată: fie că se va stinge de la sine, aşa cum prezic savanţii britanici, fie că se vor descoperi vaccinuri sau remedii ori că o politică de sănătate riguroasă va asigura sănătatea animalelor destinate măcelăriilor. Se pot concepe însă şi alte scenarii.

Contrar ideilor luate de-a gata, se bănuieşte că boala ar putea trece frontierele biologice dintre specii. Afectînd toate animalele cu care ne hrănim, ea s-ar instala în mod durabil şi ar dobîndi un loc printre flagelurile născute din civilizaţia industrială, care compromit din ce în ce mai grav satisfacerea nevoilor tuturor fiinţelor vii.

Deja nu mai respirăm decît un aer poluat. Apa, poluată și ea, nu mai este acel bun care putea fi considerat disponibil fără nici o limită: știm că e măsurată atît pentru agricultură, cît și pentru utilizările casnice. De la apariția maladiei SIDA, raporturile sexuale implică un risc fatal. Toate aceste fenomene bulversează și vor bulversa profund condițiile de viață ale omenirii, anunțînd o nouă eră în care s-ar plasa, pur și simplu ca o consecință, și pericolul mortal pe care l-ar prezenta de acum înainte alimentația carnată.

De altfel, nu e singurul factor care l-ar putea constrînge pe om să se îndepărteze de ea. Într-o lume în care populația totală s-a dublat probabil în mai puțin de un secol, animalele mari și mici crescute de om devin pentru acesta niște concurente redutabile. S-a calculat că în Statele Unite două treimi din cerealele produse servesc la hrănirea lor. Și să nu uităm că aceste animale ne dau înapoi sub formă de carne mult mai puține calorii decît au consumat în cursul vieții lor (o cincime, mi s-a spus, în cazul unui pui). O populație umană în expansiune va avea repede nevoie pentru a supraviețui de întreaga producție cerealieră actuală: nu va mai rămîne nimic pentru

animalele şi păsările domestice, astfel încît toţi oamenii vor trebui să adopte un regim alimentar calchiat după cel al indienilor şi chinezilor, la care carnea acoperă o foarte mică parte din nevoile de proteine şi calorii. Va trebui, poate, să se renunţe chiar complet la carne, căci, în timp ce populaţia creşte, suprafaţa terenurilor cultivabile se diminuează sub efectul eroziunii şi al urbanizării, rezervele de hidrocarburi scad, iar resursele de apă se reduc. În schimb, experţii apreciază că, dacă omenirea ar deveni integral vegetariană, suprafeţele cultivate astăzi ar putea hrăni o populaţie de două ori mai mare.

Este de notat că, în societăţile occidentale, consumul de carne tinde în mod spontan să scadă, ca şi cum aceste societăţi ar începe să-şi schimbe regimul alimentar. În acest caz, epidemia vacii nebune, îndepărtîndu-i de carne pe cei care o consumă, nu ar face decît să accelereze o evoluţie în curs. Ea i-ar adăuga doar o componentă mistică făcută din sentimentul difuz că specia noastră plăteşte pentru că a încălcat ordinea naturală.

Agronomii se vor ocupa de creşterea conţinutului de proteine al plantelor

alimentare, iar chimiștii de producerea în cantități industriale a unor proteine de sinteză. Însă chiar dacă encefalita spongiformă (denumirea savantă a bolii vacii nebune și a altor boli înrudite) se instalează în mod durabil, putem să pariem că pofta de carne nu va dispărea. Doar că satisfacerea ei va deveni o ocazie rară, costisitoare și plină de riscuri. (Japonia cunoaște o situație asemănătoare în cazul peștelui tetrodon *fugu*, care, se zice, ar avea un gust delicios, dar care, dacă nu e curățat cum trebuie, poate constitui o otravă mortală). Carnea va figura în meniu în condiții excepționale. Va fi consumată cu același amestec de reverență pioasă și anxietate care, potrivit călătorilor din vechime, impregna ospețele canibale ale anumitor popoare. În ambele cazuri, este vorba de o comuniune cu strămoșii și totodată de încorporarea, cu asumarea tuturor riscurilor, a substanței primejdioase a unor ființe vii care au fost sau au devenit niște inamici.

În condițiile în care creșterea animalelor, nerentabilă, va fi dispărut complet, această carne, cumpărată din magazine de mare lux, nu va mai proveni decît din vînătoare. Turmele noastre de altădată, lăsate de capul lor, vor fi un vînat ca

oricare altul pe cîmpurile întoarse la starea de sălbăticie.

Nu se poate afirma aşadar că expansiunea unei civilizaţii care se pretinde mondială va uniformiza planeta. Înghesuindu-se, cum vedem în prezent, în megalopolisuri de dimensiunile unor provincii, populaţia, nu demult mai bine repartizată, va abandona alte spaţii. Părăsite definitiv de locuitorii lor, aceste spaţii s-ar întoarce la nişte condiţii arhaice; ici şi colo şi-ar face loc cele mai ciudate genuri de viaţă. În loc să se îndrepte către monotonie, evoluţia umanităţii ar accentua contrastele, ba chiar ar crea unele noi, reinstaurînd domnia diversităţii. Punînd capăt unor obiceiuri milenare, aceasta este lecţia de înţelepciune pe care poate că o vom învăţa, într-o bună zi, de la vacile nebune.

Întoarcerea unchiului dinspre mamă[1]

Aplicațiile industriale sau militare ale fizicii și chimiei moderne ne-au familiarizat cu noțiunile de masă sau de temperatură critică. Ele se raportează la niște praguri înainte sau dincolo de care materia manifestă proprietăți ce rămîneau ascunse în condiții obișnuite. Am fi putut să le credem inexistente sau chiar inimaginabile înainte ca aceste praguri să fie depășite.

Societățile umane au și ele punctele lor critice, pe care le ating atunci cînd cursul existenței lor este serios perturbat. În interiorul lor se dezvăluie dintr-odată proprietăți latente, uneori vestigii ale unei stări vechi ce reapare atunci cînd era considerată dispărută, alteori mereu actuale, dar în mod normal invizibile deoarece sînt îngropate în adîncurile structurii

1. 24 decembrie 1997.

sociale. Deseori, de altfel, ele sînt și una, și alta.

Îmi spuneam aceste lucruri cu cîteva luni în urmă citind în presă textul intervenției contelui Spencer la funeraliile surorii sale, prințesa Diana. În modul cel mai neașteptat, cuvintele sale făceau să renască un rol, cel al unchiului dinspre mamă, despre care se putea crede că, în starea actuală a societății, nu mai este decît o relație de rudenie printre altele, căreia nu i se asociază nici o semnificație particulară. În timp ce, în trecutul societății noastre și chiar în prezentul multor societăți exotice, unchiul dinspre mamă a fost sau rămîne o piesă majoră a structurii familiale și sociale. Dacă ne gîndim că reședința contelui Spencer se află în Africa de Sud, trebuie să fim de acord că hazardul a potrivit bine lucrurile: într-adevăr, „The Mother's brother in South Africa" este titlul celebrului articol apărut în 1924 în *South African Journal of Science* unde Radcliffe-Brown a pus în lumină importanța acestui rol și a încercat, printre cei dintîi, să înțeleagă care putea fi semnificația lui.

Punînd necazurile surorii sale pe seama fostului soț al acesteia și a familiei regale în ansamblul ei, contele Spencer își asumă

mai întîi poziția „celui care dă femeia”, cum spun etnologii în jargonul lor, personaj care păstrează un drept de a veghea asupra surorii sau fiicei lui și poate interveni dacă el o crede sau ea se crede maltratată. Dar, mai presus de toate, el afirmă că între dînsul și nepoții lui, fiii surorii sale, există o legătură specială ce-i dă dreptul, din care el face o datorie, de a-i proteja împotriva tatălui lor și a neamului acestuia.

Societatea contemporană nu recunoaște un asemenea rol structural acordat unchiului dinspre mamă, însă el a fost recunoscut în Evul Mediu și poate și în Antichitate. „Unchi” se spune în grecește *theios*, „rudă divină” (de unde derivă termenii italian, spaniol și portughez *zio* și *tio*), ceea ce ar lăsa să se presupună că acest tip de rudă ocupa un loc deosebit în constelația familială. Acest loc era atît de important în Evul Mediu încît intriga celor mai multe dintre cîntecele de gestă se învîrte în jurul raporturilor dintre unchiul matern și nepotul ori nepoții săi. Roland este nepotul după mamă al lui Carol cel Mare, la fel cum sînt și Vivien pentru Guillaume d’Orange, Gautier pentru Raoul de Cambrai, Perceval pentru Regele Pescar, Gauvain pentru

regele Arthur, Tristan pentru regele Mark, Gamwell pentru Robin Hood... Şi lista ar putea continua. Această înrudire crea nişte legături atît de puternice încît le puneau practic în umbră pe celelalte: *Cîntecul lui Roland* nici măcar nu-l menţionează pe tatăl eroului.

Unchiul dinspre mamă şi nepotul îşi acordau reciproc asistenţă. Nepotul primea daruri de la unchi. Acesta din urmă îl arma cavaler şi îi dădea eventual o soţie. Intensitatea sentimentelor care îi uneau reiese în mod elocvent din cuvintele atribuite lui Carol cel Mare într-un alt cîntec de gestă, *Intrarea în Spania*, cînd Roland îl părăseşte ca să meargă la luptă: „Dacă te pierd, suspină Împăratul, eu singur voi rămîne/ Precum e biata doamnă cînd soţul şi-a pierdut".

*

* *

Relaţia dintre unchi şi nepot este, se pare, mai puţin vizibilă în cîntecele de gestă italiene şi spaniole decît în cele franceze şi germanice. Poate pentru că ea se situează într-un cadru instituţional mai vast, desemnat în engleză prin termenul *fosterage*, de origine germanică.

Această tradiție, respectată cu strictețe în Irlanda și în Scoția, cerea ca vlăstarele de viță aleasă să fie încredințate altei familii, care le creștea și le asigura educația. Rezultau de aici între protagoniști niște legături morale și sentimentale mai puternice decît cele pe care și le recunoșteau aceștia cu familiile în care se născuseră. Tradiția exista și în Europa continentală, cel puțin sub forma numită „*fosterage* al unchiului”. Copilul nobil era încredințat familiei sale materne reprezentate în principal de fratele mamei la care copilul ocupa poziția de „hrănit”, pe care o va păstra mai tîrziu (în franceza veche, cuvîntul avea un sens mult mai larg decît cel strict alimentar).

Aceste obiceiuri au fost văzute ca dovada unei vechi predominanțe a dreptului matern și a filiației matriliniare, pe care nimic nu o atestă totuși în Europa străveche. Astăzi înțelegem că ele sînt, dimpotrivă, un efect printre alte efecte ale filiației patriliniare: tocmai pentru că tatăl deține autoritatea familială, unchiul matern, veritabilă „mamă masculină”, asumă un rol invers; în timp ce, într-o societate cu filiație matriliniară, unchiul matern, care exercită autoritatea familială, e temut și ascultat de către nepotul

său. Există deci o corelaţie între atitudinea faţă de unchiul dinspre mamă şi cea faţă de tată. În societăţile unde relaţia dintre tată şi fiu este familiară, cea dintre unchi şi nepot este severă: iar acolo unde tatăl apare ca austerul depozitar al autorităţii familiale, unchiul se bucură de blîndeţe şi libertate.

Nenumărate societăţi din întreaga lume ilustrează o formulă sau pe cealaltă după cum filiaţia se transmite direct prin bărbaţi, din tată în fiu, sau prin intermediul femeilor (filiaţia mergînd atunci de la unchi la nepot). În ambele cazuri, unchiul dinspre mamă este prezent şi formează cu sora sa, soţul acesteia şi copiii născuţi din unirea lor un sistem cu patru termeni care, în cel mai economic mod ce se poate concepe, reuneşte cele trei tipuri de raporturi familiale necesare pentru ca o structură de rudenie să existe, adică o relaţie de consangvinitate, o relaţie de alianţă şi o relaţie de filiaţie. Altfel spus, o relaţie de la frate la soră, o relaţie de la soţ la soţie şi o relaţie de la părinţi la copii.

Tocmai această structură, care devenise greu vizibilă deoarece fusese înghiţită de complexitatea societăţilor moderne, a fost făcută din nou actuală de către

contele Spencer prin cuvintele sale. El a știut să definească impecabil relațiile interne ale unui sistem familial cu patru termeni. Sora lui și cu dînsul erau, spune el, uniți printr-o intimitate tandră încă din primii ani ai copilăriei: „Noi doi, cei mai mici din familie, ne petreceam timpul împreună”. Dimpotrivă, relațiile prințesei cu soțul ei și cu neamul acestuia au fost marcate de „angoasă [...], lacrimi, disperare”. Și așa cum se opun relațiile dintre frate și soră, pe de o parte, și cele dintre soț și soție, pe de altă parte, tot așa se opun, în discursul contelui, și relațiile dintre unchi și nepoții cărora el se angajează să le dea o educație mai prevenitoare... Cu alte cuvinte, două tipuri de relații contrastante, unele pozitive, celelalte negative, care sînt exact simetrice într-o structură ce poate fi considerată pe bună dreptate atomul rudeniei, pentru că nu se poate concepe alta mai simplă (mai complicate există însă).

*

* *

Spre deosebire de ceea ce s-a crezut multă vreme, de fapt nu consangvinitatea fundamentează familia. Avînd în vedere interzicerea incestului, practic

universală, deşi se realizează sub multe forme diferite, un bărbat nu poate obţine femeie decît de la alt bărbat, care i-o cedează sub formă de fiică sau de soră. Nu trebuie aşadar să explicăm cum îşi face apariţia unchiul dinspre mamă în structura de rudenie. El nu apare în această structură, ci este condiţia ei, este dat nemijlocit în ea.

Încă recognoscibilă cu două sau trei secole în urmă, această structură s-a dezagregat sub efectul schimbărilor demografice, sociale, economice şi politice care au însoţit – uneori în calitate de cauze, alteori de efecte ale acesteia – revoluţia industrială. Spre deosebire de ceea ce se întîmplă în societăţile fără scriere, legăturile de rudenie nu mai exercită la noi un rol de reglare asupra ansamblului raporturilor sociale: coerenţa lor globală depinde de alţi factori.

Emoţia intensă provocată în întreaga lume de moartea prinţesei Diana se explică în mare parte de vreme ce această dramă instala personajul la intersecţia unor mari teme folclorice – fiul regelui care ia de nevastă o păstoriţă, soacra cea rea – şi a unor teme religioase – păcătoasa dată morţii şi care îşi asumă prin sacrificiul ei păcatele noilor convertiţi. Înţelegem

mai bine astfel faptul că drama a permis altor structuri arhaice să reapară. Un unchi dinspre mamă a putut astfel să revendice un rol care i-ar fi aparținut în trecutul societăților noastre și care i-ar aparține și în altele, cu toate că acest rol este astăzi lipsit de orice bază legală sau chiar cutumiară. „Noi toți, familia ta prin sînge”, proclamă contele Spencer ca și cum drepturile pe care și le atribuie asupra nepoților săi ar avea o bază la nivelul obiceiurilor: „Mă angajez să-i apăr copiii de o soartă asemănătoare cu a ei, [să fac în așa fel încît] să fie crescuți cu blîndețe și cu imaginație”. Cu ce drept ar putea revendica asta fără să reînvie o structură de rudenie care a fost predominantă în societățile umane, care era socotită dispărută din societatea noastră și care, datorită unei crize, reapare în conștiința actorilor?

*

* *

Lucrarea unui tînăr etnolog chinez format în Franța a adus de curînd noi documente cu privire la locul deosebit pe care îl acordă unchiului dinspre mamă unele societăți exotice. Un grup etnic din China, de la marginea munților Himalaya,

posedă un sistem familial şi social absolut remarcabil care, încă din secolul al XIII-lea, îi stîrnise curiozitatea lui Marco Polo. Celula domestică, care se îndepărtează atît de mult de concepţiile noastre obişnuite încît abia dacă îndrăznim să o numim familie, se compune dintr-un frate, o soră şi copiii acesteia. Aceşti copii, care aparţin exclusiv descendenţei materne, sînt rodul raporturilor sexuale pe care femeia le poate avea cu orice bărbat care nu-i este rudă (fiindcă interzicerea incestului se aplică aici ca şi în alte părţi). Uneori destul de durabile, aceste relaţii se reduc cel mai adesea la vizite pe furiş fără nici un viitor. Femeia poate primi un număr nelimitat de asemenea vizite pe care bărbaţii le practică cu asiduitate de cum se lasă întunericul. Atunci cînd se naşte un copil, nu se poate afla aşadar care dintre aceşti iubiţi de ocazie este tatăl şi, de altfel, nimeni nu are grija asta. Nomenclatura de rudenie nu cuprinde nici un termen căruia să-i poată fi asociat sensul de „tată" sau de „soţ"[1].

---

1. Cai Hua, *Une société sans père ni mari. Les* Na *de Chine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

Autorul acestor interesante observații crede, nu fără naivitate, că a descoperit un caz unic și care demolează toate ideile admise despre familie, rudenie și căsătorie. Este o dublă eroare. Populația *na* reprezintă poate un caz extrem al unui sistem pentru care se cunosc de multă vreme și alte exemple, mai ales în Nepal, în sudul Indiei și în Africa. Și departe ca astfel de cazuri să demoleze ideile admise, structura familială pe care o ilustrează oferă doar o imagine simetrică și inversată a societății noastre.

Aceste societăți șterg treptat categoria de soț, așa cum și noi am șters treptat categoria de unchi dinspre mamă (pentru care nomenclaturile noastre de rudenie nu mai conțin un termen distinctiv). Firește, printre noi, în cutare sau cutare familie, unchiul acesta ar putea juca ocazional un rol, dar care nu e înscris dinainte în sistem. O familie care nu are rol de soț n-ar trebui deci să ne surprindă cu nimic. În orice caz, nu mai mult decît o familie fără rol prevăzut pentru unchiul dinspre mamă, care nouă ni se pare naturală. Nimeni n-ar pretinde că propriile noastre societăți infirmă teoriile privitoare la rudenie și căsătorie. Nici cea a populației *na* nu o face. Sînt pur și

simplu societăţi care nu acordă – sau nu mai acordă – rudeniei şi căsătoriei o valoare de reglare pentru a le asigura funcţionarea şi se bazează pe alte mecanisme. Căci sistemele de rudenie şi de căsătorie nu au aceeaşi importanţă în toate culturile. Ele le furnizează unora principiul activ care reglează relaţiile lor sociale. În altele, ca a noastră şi probabil şi cea a populaţiei *na*, această funcţie este absentă sau foarte diminuată.

Unde duc aceste reflecţii al căror punct de plecare a fost un eveniment care, cu cîteva luni în urmă, a bulversat imaginaţia publică? Pentru a înţelege mai bine anumite resorturi profunde ale funcţionării societăţilor, nu putem recurge doar la cele care se află cel mai departe de noi în timp sau în spaţiu.

Nu cu mult timp în urmă se apela aproape automat la etnologie pentru a interpreta tradiţii vechi sau recente, al căror sens nu mai era cunoscut, ca pe nişte rămăşiţe sau vestigii ale unei stări sociale încă prezente la populaţiile sălbatice. Contrar acestui primitivism desuet, am realizat că forme de viaţă socială şi tipuri de organizare bine atestate în istoria noastră pot, în anumite circumstanţe, să redevină actuale şi să arunce

o lumină retrospectivă asupra unor societăți foarte îndepărtate de noi în timp sau în spațiu. Între societățile numite complexe sau evoluate și cele numite pe nedrept primitive sau arhaice, distanța nu este atît de mare pe cît se putea crede. Ceea ce se află departe luminează ceea ce este aproape, dar și ceea ce este aproape poate lumina ceea ce se află departe.

Proba prin mit nou[1]

Adepții analizei structurale știu că sînt expuși unei critici la care, din cînd cînd, sînt nevoiți să răspundă. Li se reproșează ca o slăbiciune inerentă întreprinderii lor că abuzează de analogii, mulțumindu-se cu cele mai superficiale; sau că, utilizînd toate mijloacele pe care le au la îndemînă, recurg la analogii heteroclite și, de aceea, contestabile. Seriile nelimitate de asocieri produse de analiza structurală s-ar asemăna atunci, pentru unii, cu acel joc aflat la mare cinste printre elevi care constă în a schimba între ei cuvinte ce încep fiecare cu silaba sau silabele cu care se încheie cuvîntul precedent, punînd la contribuție sectoarele cele mai șocante ale lexicului.

Ar rămîne să ne punem întrebări asupra atracției pe care o prezintă acest joc pentru niște minți tinere. Nu am

1. 16 aprilie 1999.

explica-o printr-o căutare de asonanțe, pe care am numi-o pur și simplu poetică. Asonanța este unul dintre mijloacele de care poezia se folosește pentru a ajunge la niște realități inexprimabile în proză. De fapt, acest joc evocă sub o formă rudimentară un procedeu de versificație familiar vechilor poeți, prin rime numite înlănțuite, concatenate, anexate sau înfrățite; el amintește, de asemenea, de „cuvintele-pivot", *kake kotoba*, din versificația japoneză, unde una și aceeași silabă sau unul și același grup de silabe primește simultan două semnificații. Exploatînd și ea similaritatea și diferența, rima face să apară raporturi de echivalență între sunet și sens: „Ar însemna să comitem o simplificare abuzivă dacă am trata rima doar din punctul de vedere al sunetului. Rima implică în mod necesar o relație semantică" (Jakobson, 1963, p. 233).

Nu ne vom debarasa așadar de analogiile înlănțuite de către analiza structurală acordîndu-le locul inferior pe care, în cadrul altui gen, am greși dacă l-am atribui în mod similar rimelor, căci și unele, și altele sînt mai încărcate de sens decît ne imaginăm. Ceea ce fundamentează aceste analogii este faptul că, în calitate de termeni ai unui raționament

ipotetico-deductiv, ele duc la concluzii pentru care trebuie să fie posibilă furnizarea unei dovezi. Aş vrea să arăt acest lucru pe un exemplu (Lévi-Strauss, 1985).

Să luăm drept punct de plecare lutul pentru olărit. De la acesta se trece la Rîndunica-de-noapte, pentru că, în unele mituri, lutul este efectul, iar pasărea respectivă este cauza. Abia formată, imaginea Rîndunicii-de-noapte se inversează în cea a Leneşului, care, prin mai multe trăsături, formează cu ea un cuplu opoziţional. Similaritatea dintre genul de viaţă al Leneşului şi cel al altor animale incită atunci la subsumarea tuturor conceptului de faună arboricolă, care conduce la poporul piticilor fără anus, reprezentare figurată a acestei faune: de aici se ajunge la piticii fără gură, printr-o relaţie de simetrie inversată care se observă dacă se schimbă emisfera.

Aceste transferuri succesive, de ordin uneori logic, alteori retoric sau geografic, se bazează pe relaţii de contiguitate, de asemănare, de echivalenţă sau de inversare. Ele ţin de silepsă, de metonimie sau de metaforă. Cum vom reuşi să convingem că aceste alegeri nu sînt arbitrare, făcute de fiecare dată în sprijinul cauzei pe care o pledăm? Şi nu ne îndepărtează

ele din ce în ce mai mult de punctul de plecare, ca și cum am uita pe parcurs de olărit, al cărui statut mitic dăduse anchetei rațiunea ei de a fi? După ce reamintește teza potrivit căreia fauna arboricolă ar fi concepută de mitologia americană ca transformarea unui popor de pitici, un critic obiectează: „Este însă numai o presupunere, fiindcă [...] majoritatea acestor relații sînt doar postulate, fără să fie prezentate mituri care să le justifice [...]. Avînd în vedere locul strategic pe care miturile acestea ar trebui să-l ocupe în *La Potière jalouse*, pentru furnizarea dovezii, acest lucru continuă să fie semnificativ" (Abad Márquez, 1995, p. 336).

Or, acest parcurs sinuos, în care intervin la fiecare etapă noi postulate, noi ipoteze, este imediat și global validat cînd apare un mit necunoscut anterior, care scurtcircuitează intermediarii și face ca premisele și concluzia să se reunească. Este și cazul unui mit al indienilor tatuyo din regiunea Vaupés, cules de dna Elsa Gómez-Imbert, care, conștientă de importanța lui pentru demonstrația mea, mi l-a comunicat înainte de a-l publica. Îi mulțumesc aici.

Se pot distinge două părţi în acest mit. Cea de-a doua, pe care o voi lăsa deoparte pentru moment, vorbeşte despre fabricarea oalelor, ocupaţie feminină, şi explică de ce aceasta a devenit laborioasă. Prima parte merge şi mai departe înapoi în timp: pînă la originea lutului, materia primă a olăritului.

Un indian care pescuia se întîlni întîmplător cu Duhul Pădurilor, Fără-Anus. Indianul slobozi un vînt în prezenţa lui. Duhul, mirat, vru să ştie care era sursa zgomotului. Omul îi explică cum că era anusul lui care vorbea. Duhul îi mărturisi că el nu avea anus. Indianul îi propuse să-i facă unul şi-i înfipse cu atîta putere în dos o şipcă de lemn bine ascuţită, încît îl omorî pe Duh. Din această gaură se scoate astăzi lutul, care este carnea putrezită a Duhului (Gómez-Imbert, 1990, pp. 193-227).

Fusese necesară o argumentaţie complexă, întinsă pe o sută de pagini, pentru a demonstra că miturile despre originea lutului şi cele despre piticii fără anus aparţin aceluiaşi ansamblu şi pentru a afla din ce motive. Justeţea acestui lung parcurs este de aici înainte confirmată de un mit care îl identifică pe Fără-Anus cu lutul.

*

* *

Tot așa, un mit rămas în afara cîmpului anchetei permite elucidarea unei conexiuni pe care, în acest caz, fuseserăm constrînși să o postulăm între două ansambluri de mituri: unul despre originea olăritului, iar celălalt despre originea culorii păsărilor.

Să amintim pentru început că în America miturile despre originea olăritului se împart în două subansambluri după cum tratează despre originea olăritului sau – ca a doua parte a mitului tatuyo – despre fabricarea și decorarea oalelor. Această artă le-a fost transmisă femeilor de către maestra supranaturală a olăritului, pe care miturile o reprezintă și sub forma curcubeului, șarpe monstruos ce trăiește pe fundul apelor. Olăresele au copiat motivele policrome ce-i împodobesc pielea și se inspiră și astăzi din ele pentru a-și decora lucrările.

Alte mituri pun în scenă acest șarpe într-o poveste foarte diferită: păsările, cărora le era dușman, s-au unit să-l nimicească; după ce l-au răpus, și-au împărțit între ele pielea lui și, după bucata de piele care i-a revenit, fiecare pasăre,

reprezentînd o specie, și-a dobîndit penajul distinctiv.

Prin intermediul policromiei se stabilește așadar o legătură între culoarea păsărilor, oalele decorate și lut. La prima vedere, nimic nu o face să fie necesară. Totuși, un mit permite să se demonstreze unitatea celor două ansambluri. El provine de la indienii maya din Yucatán – departe de Amazonia, cu siguranță, dar primele noastre reflecții asupra rolului policromiei în miturile sud-americane conduseseră deja pînă în Mexic (Lévi-Strauss, 1964, p. 329; 1967, p. 26).

Se cunosc mai multe versiuni ale acestui mit. Potrivit celei mai recente, păsările, care se ciorovăiau întruna, au fost chemate la adunare de către Marele Strămoș ca să-și aleagă un rege. Curcanul-sălbatic și-a depus candidatura, scoțîndu-și în evidență talia bine proporționată și glasul melodios; numai că penele lui nu erau îndeajuns de frumoase. Le-a împrumutat pe cele ale Rîndunicii-de-noapte și a fost ales. Cu toate acestea, Rîndunica-de-noapte a așteptat zadarnic favorurile pe care i le promisese Curcanul în schimb. Păsările au găsit-o ascunsă în pădure, despuiată, aproape moartă de frig. Cuprinse de milă, i-au dat fiecare cîte o pană. De aceea

Rîndunica-de-noapte are astăzi un penaj împestrițat (Boccara, 1966, p. 97).

Este cert că Rîndunica-de-noapte are un penaj nuanțat cu cenușiu, roşcat, maro și negru. Tonalitatea lui întunecată și puțin vizibilă se confundă cu nuanțele terenului sau ale copacului pe care stau ghemuite aceste păsări.

Mitul urmează în mod evident un parcurs regresiv. Contrar miturilor care povestesc cum și-au dobîndit păsările penajul distinctiv, acesta povestește cum Rîndunica-de-noapte și l-a pierdut pe al ei și a recăzut în indistincția cromatică ce constituia la început soarta comună tuturor păsărilor. Demersul miturilor din ansamblul altern, referitoare la originea olăritului, este același: ele povestesc cum o femeie indiscretă (adică vinovată de incontinență orală) a pierdut oalele primite de la binefăcătoarea ei supranaturală; acestea s-au spart în bucăți care au redevenit boțuri de lut, materie identificată de mitul tatuyo cu un personaj lovit de retenție anală (în loc să fie prea deschis sus, e prea închis jos).

Drumul care duce de la oalele decorate la lut și drumul care duce de la penajele colorate ale păsărilor la acela, indistinct și tern, al Rîndunicii-de-noapte sînt deci

paralele; sau, dacă preferați, sub raportul culorilor, Rîndunica-de-noapte este față de celelalte păsări așa cum este lutul față de oalele decorate. Astfel este validată alegerea pe care o făcuserăm cu privire la miturile jivaro, care suprapun Rîndunica-de-noapte și lutul, în calitate de celulă generatoare a mitologiei olăritului.

În comparație cu lungile lanțuri de asocieri care trebuiseră întinse între mituri pentru a ajunge la o demonstrație, mitul ce servește drept probă prezintă caracterul unui reziduu: aici nu rămîne decît esențialul. La fel ca în aritmetică, proba constă în a înlocui o operație complicată (în cazul de față, cea care s-a desfășurat cu ajutorul a numeroase mituri) cu o operație echivalentă mai simplă, efectuată pe un singur mit, apoi în a verifica dacă cele două rezultate coincid.

Însă, chiar dacă proba dă un rezultat corect, nimic nu garantează că el nu a fost obținut din întîmplare și că modul cum au fost înlănțuite asocierile corespunde vreunei realități din afara minții analistului. Pentru a stabili acest lucru va fi nevoie de mai multe probe. Comparația cu aritmetica este hazardată; nu vom cere din partea ei decît o recomandare

de prudenţă. Proba prin mit calificat aici drept nou – deoarece era necunoscut în momentul anchetei sau deoarece calea urmată nu l-a întîlnit – are în comun cu proba modulo 9 faptul că este doar verosimilă şi că poate în cel mai bun caz să aspire – dar asta e deja mult, mai ales în ştiinţele numite umane – la o bună probabilitate.

Bibliografie

Abad Márquez, L.V., 1995, *La Mirada distante sobre Lévi-Strauss*, Madrid, Siglo veintiuno de España Editores (Centro de investigaciones sociológicas, colección monografías, nr. 142).

Boccara, M., 1996, „Puhuy, l'amoureux déçu. La mythologie de l'Engoulevent en pays Maya", *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, vol. XXXVIII (2).

Gómez-Imbert, E., 1990, „La façon des poteries. Mythe sur l'origine de la poterie", *Amerindia*, Paris (publicată cu concursul CNRS), nr. 15.

Jakobson, R., 1963, *Essais de linguistique générale*, vol. I, traducere şi prefaţă de

Nicolas Ruwet, Paris, Les Editions de Minuit.
Lévi-Strauss, C., 1964, *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon.
Lévi-Strauss, C., 1967, *Du miel aux cendres*, Paris, Plon.
Lévi-Strauss, C., 1985, *La Potière jalouse*, Paris, Plon.

Corsi e ricorsi
Pe urmele lui Vico[1]

Am întîlnit recent într-o scriere a unui profesor de medicină american o teorie potrivit căreia proliferarea speciei umane ar putea fi asimilată cu un cancer al globului pămîntesc. Rigoarea şi precizia tehnică a demonstraţiei sale sînt impresionante. Incompetenţa mea nu-mi îngăduie să ofer decît o versiune simplificată a acesteia.

La începutul cuaternarului, explică el, în Africa, nişte celule-suşă provenite dintr-un ansamblu de vertebrate terestre cu strămoş comun, mai precis de primate, au dat naştere unor ţesuturi umanoide. Nepericuloase atîta timp cît au rămas pe loc, au căpătat în Orientul Apropiat un caracter malign prin contact dermic cu substanţe alimentare mai bogate şi

1. 9 martie 2000.

diversificate, apoi unul net tumoral ca urmare a absorbirii de țesuturi vegetale și animale obținute prin domesticire.

Aceste celule maligne au migrat sub formă de microsateliți agricoli în regiuni submucoase ale Europei Meridionale și Asiei. Chiar în Orientul Apropiat s-au dezvoltat metastaze sub aspectul unor plăci groase „urbanoide” care prezentau numeroase incluziuni litice, urmate de altele cuproase și feroase.

Multă vreme cantonate în emisfera estică, aceste tumori agregate au declanșat malignitatea, poate deja latentă, a unor celule analoage din emisfera vestică. Fenomenul, cunoscut sub numele de „înaintare columbiană”, a făcut să apară prin recombinare celulară clone hispanice și anglo-saxone.

Agravîndu-se, boala s-a manifestat printr-o stare febrilă generalizată și o detresă respiratorie acută sub acțiunea unor factori culturali: inhalare de distilați de petrol, diminuare a cantității totale de oxigen, formare de cavități în plămînul forestier. Stadiul preterminal s-a anunțat prin niveluri ridicate de metaboliți toxici în sînge, procentaje anormale de elemente chimice străine provenite din insecticide organice și din pelicule de hidrocarburi

de la suprafaţa oceanelor, precum şi embolii cauzate de materiale metalice sau plastice. O vascularizare în declin a provocat necrozarea excrescenţelor tumorale, în principal a celor datînd de mai multe secole, cu un număr de celule depăşind şase miliarde. Nucleele lor urbane au devenit găunoase şi s-au prăbuşit, nelăsînd în urmă decît chisturi endotoxice şi sterile[1].

Aşa ar arăta diagnosticul şi prognosticul pe care un medic venit de altundeva le-ar putea formula cu privire la planeta noastră, percepută global ca un ecosistem. Chiar dacă n-am vedea în tabloul de mai sus decît o metaforă ingenioasă, faptul că acelaşi limbaj poate descrie pînă la nivel de detalii nişte fenomene care sînt amîndouă vitale, desigur, dar care ţin de istoria individuală sau de istoria colectivă ar fi plin de învăţăminte.

Ne dăm seama mai bine de aici că există două tipuri de explicaţie. Una merge de la consecvent la antecedent şi încearcă să determine cauza sau succesiunea de

---

1. D. Wilson, „Human population structure in the modern world: A Malthusian malignancy”, *Anthropology Today*, vol. 15, nr. 6, decembrie 1999, p. 24.

cauze din care rezultă fenomenul. Cealaltă urmează un demers oarecum transversal și vede în fenomenul ce trebuie explicat transpunerea unui model care, pe alt plan, posedă deja aceeași structură și aceleași proprietăți. El constituie așadar o rațiune suficientă a celui dintîi. Problema originii limbajului oferă un alt exemplu la fel de revelator pentru asemenea apropieri.

O serie de lucrări ce se desfășoară de vreo cincizeci de ani dovedesc că unele proprietăți ale limbajului articulat nu sînt inaccesibile pentru cîteva specii de primate. Nu e mai puțin adevărat că limbajul uman se deosebește de toate mesajele emise de animale în mediul lor natural. El deține în exclusivitate puterea de imaginație și de creație, capacitatea de a utiliza abstracții și de a trata despre obiecte și fapte îndepărtate în spațiu sau timp și, în cele din urmă, dar nu în ultimul rînd, acea caracteristică absolut originală a limbajului uman ce constă în dubla articulare: un prim nivel format din unități pur distinctive care, la un al doilea nivel, se combină pentru a forma unități semnificative constînd în cuvinte și fraze.

Nu știm ce precondiții organice au putut conduce la această capacitate cerebrală universală în cadrul speciei noastre. În lipsa unei teorii biologice asupra originii limbajului, refuzul, pronunțat în trecut de Societatea Lingvistică din Paris, de a permite orice dezbatere pe această temă rămîne valabil. Nu avem nici un mijloc de a afla cum s-a putut naște treptat limbajul uman din comunicarea animală. Diferența dintre cele două este de natură, nu de grad. În fapt, problema a părut dintotdeauna atît de greu de soluționat, încît anticii – și chiar și cîțiva moderni – au făcut din limbajul uman o creație divină.

Descoperirea codului genetic a făcut ca aceste speculații să devină perimate. Ea ne-a dezvăluit că la un nivel foarte îndepărtat de limbajul uman, dar care îi este subiacent de vreme ce este vorba și de o manifestare a vieții, există un model analog limbajului articulat. Codul verbal și cel genetic – și numai ele – operează cu ajutorul unor unități discrete în număr finit, lipsite de sens precum fonemele, care se combină între ele pentru a produce unități minimale semnificative comparabile cu cuvintele. Aceste cuvinte formează fraze cărora nu le lipsesc

nici măcar semnele de punctuaţie, iar mesajele acestea sînt guvernate de o sintaxă. Şi asta nu e tot, fiindcă, la fel ca în limbajul uman, cuvintele din codul genetic îşi pot schimba sensul în funcţie de context. Şi chiar dacă nu trebuie să subestimăm rolul învăţării în achiziţia limbajului, capacitatea omului de a stăpîni la o vîrstă fragedă structurile lingvistice trebuie în mod necesar să decurgă din nişte instrucţiuni codate în celula sa germinală. Problema patrimoniului genetic se pune imediat ce abordăm bazele limbajului uman. Izomorfismul constatat între structura codului genetic şi cea subiacentă tuturor codurilor verbale ale limbilor umane merge mult dincolo de o simplă metaforă. El ne îndeamnă să concepem această arhitectonică universală ca pe o moştenire moleculară a lui *Homo sapiens* (şi deja a lui *Homo erectus*, dacă nu chiar a lui *Homo habilis*, la care, se pare, circumvoluţiunile cerebrale de care depinde folosirea limbajului erau deja prezente). Structurile lingvistice ar fi astfel modelate după principiile structurale ale comunicării aşa cum funcţionează ea la scară moleculară. Tot aşa, transpusă la scară celulară, proliferarea

speciei umane ne-a apărut ca modelată după nosografia cancerului.

Să examinăm acum o a treia problemă, cea a originii vieții în societate, asupra căreia, încă din Antichitate, filozofii și-au pus mereu întrebări. Dificultatea este aceeași ca în cazul originii limbajului: între absența și prezența limbajului articulat, prăpastia este atît de mare încît zadarnic ne străduim să descoperim forme intermediare. Și totuși, forme ale acestei treceri există, cu condiția să le căutăm la niveluri mai profunde: celular pentru expansiunea demografică, molecular pentru limbaj și din nou celular pentru sociabilitate.

Trecerea de la viața solitară la viața în societate este direct observabilă și științific explicabilă la o specie de amibe terestre. Aceste ființe unicelulare duc o existență independentă, fără contact cu congenerele lor, atîta timp cît hrana disponibilă este suficientă. Dacă însă hrana lipsește, amibele încep să secrete o substanță care le atrage unele către altele. Ele se aglomerează și se transformă într-un organism de tip nou, cu funcții diversificate. În această fază socială, ele se deplasează in corpore spre zone mai umede și mai calde unde hrana se găsește din

belşug. După care societatea se dezagregă, indivizii se dispersează şi fiecare îşi reia viaţa separată.

Remarcabil în aceste observaţii este că substanţa produsă de amibe, cu ajutorul căreia ele se atrag şi constituie o fiinţă socială pluricelulară, nu e alta decît o substanţă chimică foarte cunoscută din alt punct de vedere: adenozina monofosfat ciclică; ea comandă comunicarea dintre celulele fiinţelor pluricelulare – cum sîntem şi noi – şi face aşadar din fiecare corp individual o imensă societate. Or, aceasta este şi substanţa pe care o secretă bacteriile cu care se hrănesc amibele. Acestea din urmă le găsesc tocmai prin perceperea ei. Altfel spus: substanţa care îi atrage pe prădători către prăzile lor este aceeaşi care îi atrage pe prădători unii spre alţii şi îi constituie într-o societate.

La acest umil nivel al vieţii celulare, contradicţia de care s-a lovit Hobbes după Bacon – ca şi atîţia alţi filozofi după ei – îşi găseşte deci soluţia. Ei trebuiau să depăşească antinomia dintre două maxime considerate la fel de adevărate: omul e lup pentru om şi omul e zeu pentru om, *homo homini lupus*, *homo homini deus*. Antinomia dispare de îndată ce admitem

că diferența dintre cele două stări este doar de grad.

Luate drept modele, amibele terestre ne incită să concepem viața socială ca pe o stare în care indivizii se atrag atît cît să se apropie, dar nu pînă acolo încît, presiunea devenind prea puternică, să se distrugă unii pe alții sau chiar să se mănînce între ei. Sociabilitatea apare astfel ca limita inferioară – forma benignă, ne-ar plăcea să spunem – a agresivității. Viața de zi cu zi a societăților umane, inclusiv a societății noastre, crizele majore pe care le traversează ele ar furniza numeroase argumente în sprijinul acestei interpretări.

Cele trei exemple pe care le-am dat pun problemele legate de origine sub o cu totul altă lumină decît se întîmplă de obicei. Aceste probleme rămîn insolubile atîta vreme cît încercăm să ajungem la cauze, căci stărilor anterioare le lipsesc întotdeauna anumite proprietăți esențiale ale fenomenului pe care am vrea să-l explicăm. Orizontul închis se degajă, problema genezei încetează să se mai pună atunci cînd descoperim undeva un alt ansamblu, după care cel pe care încercăm să-l înțelegem este calchiat ca după un model. Nu mai trebuie să ne întrebăm

cum a ajuns să existe, pentru că el exista deja.

Această schimbare de perspectivă nu e nouă. Ideea le-a venit unor gînditori din Evul Mediu şi o regăsim în secolul al XVIII-lea în teoria despre *corsi e ricorsi* a lui Vico, conform căreia fiecare perioadă din istoria umană reproduce modelul unei perioade ce-i corespunde într-un ciclu precedent. Aceste perioade se află într-o relaţie de omologie clară între ele. Paralelismul dintre antici şi moderni luat drept exemplu dovedeşte că întreaga istorie a societăţilor umane repetă la nesfîrşit anumite situaţii tipice. Oare nu tot asta ilustrează, dacă le acordăm oarecare credit, şi cele trei exemple ale noastre? În ordinea colectivă, expansiunea demografică ne-a apărut ca un *ricorso* al proliferării canceroase, codul lingvistic ca un *ricorso* al codului genetic, iar sociabilitatea fiinţelor pluricelulare ca un *ricorso* al sociabilităţii văzute la scară monocelulară.

Fără îndoială, Vico îşi restrîngea teoria la istoria societăţilor umane aşa cum se derulează ea de-a lungul timpului. Dar, dincolo de datele empirice, pentru el era mai ales mijlocul de a ajunge la „o istorie ideală eternă pe care o parcurg în timp

istoriile tuturor națiunilor"[1]. Întreprinderea lui se bazează, desigur, la început pe o distincție între lumea naturii pe care o cunoaște numai Dumnezeu, fiindcă el a făcut-o, și lumea omului sau lumea civilă, făcută de oameni și pe care aceștia pot așadar să o cunoască. Totuși, această curbare a istoriei umane, care o obligă să se repete mereu, este un efect, afirmă Vico, al planurilor providenței. Atunci cînd, prin teoria despre *corsi e ricorsi*, oamenii devin conștienți de această lege căreia i se supune istoria, un colț al vălului se ridică. Pe ușa din dos, dacă se poate spune așa, ei ajung să cunoască aceste planuri și devin totodată capabili să le recunoască în acțiune pe o scenă mult mai mare, în cazul de față cea pe care o constituie ansamblul fenomenelor vieții, din care istoria umană face parte.

Astfel, teoria despre *corsi e ricorsi*, considerată uneori o ciudățenie fără consecințe în opera lui Vico, ar avea de fapt

---

1. Giambattista Vico, *La Science nouvelle* (1744), cartea întîi, secțiunea a patra, paragraful 349, traducere din italiană și prezentare de Alain Pons, Paris, Fayard, 2001, p. 140. G. Vico, *La Scienza nuova* (1744), *Opere*, tom 1, a cura di Andrea Battistini, Milano, Mondadori (I Meridiani, 1990), 2001, p. 552.

o importanţă considerabilă. Căci dacă prin conştientizarea istoriei lor oamenii descoperă că providenţa acţionează folosind mereu aceleaşi modele, care sînt în număr finit, devine posibil să ajungem prin extrapolare de la planurile particulare ale providenţei pentru om la planurile sale generale. Deşi starea ştiinţei din vremea lui Vico nu i-a permis să se îndrepte în această direcţie, teoria sa deschide cunoaşterii un drum care duce de la structura gîndirii la structura realităţii.

Surse

Supliciul lui Moş Crăciun
Les Temps Modernes, nr. 77, 1952, pp. 1572-1590.

„Totul pe dos”
„Se il mondo è alla rovescia”, *La Repubblica*, 7 august 1989.

Nu există decît un singur tip de dezvoltare?
Text publicat în două părţi:
„Mercanti in fiera”, *La Repubblica*, 13 noiembrie 1990.
„Contadino chissà perchè”, *La Repubblica*, 14 noiembrie 1990.

Probleme de societate: excizie şi procreare asistată
„Il segretto delle donne”, *La Repubblica*, 14 noiembrie 1989.

Prezentare a unei cărţi de către autorul ei
„Gli uomini della nebbia e del vento”, *La Repubblica*, 10 septembrie 1991.

Bijuteriile etnologului
„Ma perchè ci mettano i gioielli?”, *La Repubblica*, august 1991.

Portrete de artiști
„La statua che divenne madre”, *La Repubblica*, 23 februarie 1992.

Montaigne și America
„Come Montaigne scopri l’America”, *La Repubblica*, 11 septembrie 1992.

Gîndire mitică și gîndire științifică
„L’Ultimo degli Irochesi”, *La Repubblica*, 7 februarie 1993.

Toți sîntem niște canibali
„Siamo tutti cannibali”, *La Repubblica*, 10 octombrie 1993.

Auguste Comte și Italia
„L’Italia è meglio disunita”, *La Repubblica*, 21 iunie 1994.

Variațiuni pe tema unui tablou de Poussin
„Due miti e un incesto”, *La Repubblica*, 29 decembrie 1994.

Sexualitatea feminină și originea societății
„Quell’intenso profumo di donna”, *La Repubblica*, 3 noiembrie 1995.

Lecția de înțelepciune a vacilor nebune
„La mucca è pazza e un po' cannibale", *La Repubblica*, 24 noiembrie 1996.

Întoarcerea unchiului dinspre mamă
„Quei parenti cosi arcaici", *La Repubblica*, 24 decembrie 1997.

Proba prin mit nou
„I miti. Uno sguardo dentro la loro origine", *La Repubblica*, 16 aprilie 1999.

Corsi e ricorsi. *Pe urmele lui Vico*
„Gli uomini visti da un'ameba", *La Repubblica*, 9 martie 2000.

Cuprins

PLURAL

au apărut:

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignațiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13. * * * – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică și cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie și memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluția ca eșec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfîrșiturile comunismului*

24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricœur, J.L. Marion ş.a. – *Fenomenologie şi teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare şi alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii şi politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii" în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitaţii Eutherpei. 8 Serate TV*
36. Arnold Van Gennep – *Formarea legendelor*
37. Claude Karnoouh – *Duşmanii noştri cei iubiţi. Mici cronici din Europa Răsăriteană şi de prin alte părţi*
38. Cristian Bădiliţă (ed.) – *Eliadiana*
39. Ioan Buduca – *Şi a fost seară, şi a fost dimineaţă*
40. Pierre Hadot – *Ce este filozofia antică?*
41. Leon Wieseltier – *Împotriva identităţii*
42. * * * – *Apocalipsa lui Pavel*
43. Marcel Mauss – *Eseu despre dar*
44. Eugeniu Safta-Romano – *Arhetipuri juridice în Biblie*
45. Guy Scarpetta – *Elogiu cosmopolitismului*
46. Dan Pavel – *Cine, ce şi de ce?*

47. Vladimir Jankélévitch – *Iertarea*
48. Andrei Cornea – *Penumbra*
49. Iosif Sava – *Muzica şi spectacolul lumii. 10 Serate TV*
50. Pierre Hadot – *Plotin sau simplitatea privirii*
51. Cristian Bădiliţă – *Călugărul şi moartea*
52. * * * – *Convorbiri cu Schopenhauer*
53. Dan Pavel – *Leviathanul bizantin*
54. Sorin Antohi – *Civitas imaginalis*
55. Basarab Nicolescu – *Transdisciplinaritatea. Manifest*
56. Emanuel Swedenborg – *Despre înţelepciunea iubirii conjugale*
57. Jacques Derrida – *Despre ospitalitate*
58. Paul Barbăneagră – *Arhitectură şi geografie sacră. Mircea Eliade şi redescoperirea sacrului*
59. François Furet – *Revoluţia în dezbatere*
60. Claude Karnoouh – *Comunism / Postcomunism şi modernitate tîrzie. Încercări de interpretări neactuale*
61. Carlo Maria Martini, Umberto Eco – *În ce cred cei care nu cred?*
62. Romano Prodi – *O viziune asupra Europei*
63. Adam Michnik – *Restauraţia de catifea*
64. * * * – *Tony Judt. România: la fundul grămezii*
65. Vladimir Tismăneanu – *Scrisori din Washington. Reflecţii despre secolul douăzeci*
66. Basarab Nicolescu – *Noi, particula şi lumea*
67. Andrei Cornea – *Turnirul khazar. Împotriva relativismului contemporan*
68. Aleš Debeljak – *În căutarea nefericirii*
69. * * * – *Evanghelia după Toma*
70. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspectele ideologice şi culturale*
71. Paul Ricœur – *Despre traducere*

72. Adrian Marino – *Libertate şi cenzură în România. Începuturi*
73. Claude Lévi-Strauss – *Antropologia şi problemele lumii moderne*
74. Umberto Eco – *Confesiunile unui tînăr romancier*
75. Claude Lévi-Strauss – *Cealaltă faţă a Lunii. Scrieri despre Japonia*
76. Moshe Idel – *Evreii lui Saturn. Despre sabatul vrăjitoarelor şi şabatianism*
77. Claude Lévi-Strauss – *Toţi sîntem nişte canibali*

www.polirom.ro

Redactor: Ramona Lupu
Coperta: Carmen Parii
Tehnoredactor: Vasilica Zevoi

Bun de tipar: martie 2014. Apărut: 2014
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. BOX 266
700506, Iași, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53 • C.P. 15-728
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la Tipografia REAL

POLIROM

Volumul reuneşte 16 texte scrise în perioada 1989-2000, cărora li se adaugă eseul din 1952 „Supliciul lui Moş Crăciun", strălucită analiză a modului cum a apărut şi a evoluat acest personaj îndrăgit de copii. Boala vacii nebune şi maladia *kuru*, pusă pe seama canibalismului, aniversarea descoperirii Americii, procesele în justiţie declanşate de practici ritualice ca excizia sau circumcizia constituie puncte de plecare pentru analiza unora dintre marile dezbateri contemporane. Lévi-Strauss subliniază încă o dată legăturile indisociabile dintre gîndirea mitică şi cea ştiinţifică, reamintind că între societăţile numite complexe şi cele calificate drept primitive sau arhaice nu există o distanţă chiar atît de mare. O tradiţie, oricît de ciudată, de şocantă sau de revoltătoare ar părea, se poate explica doar în propriul context, deoarece, după cum spunea Montaigne, „fiecare numeşte barbarie ceea ce nu face parte din obiceiurile lui".

Supliciul lui Moş Crăciun • Probleme de societate: excizie şi procreare asistată • Montaigne şi America • Gîndire mitică şi gîndire ştiinţifică • Auguste Comte şi Italia • Variaţiuni pe tema unui tablou de Poussin • Sexualitatea feminină şi originea societăţii • Lecţia de înţelepciune a vacilor nebune

Pe copertă: Louis Soutter (1871-1942), *Jocuri* (1937-1942, detaliu)

ISBN 978-973-46-4236-6

9 789734 642366

Plural
EDITURA POLIROM
www.polirom.ro